Descrierea CIP
a **Bibliotecii Naţionale a României**
VON HARNACK, ADOLF ORIGINEA NOULUI TESTAMENT/
Adolf von Harnack; trad.: Gabriela Badea; ed.: Scrima Aurelian Bucureşti: Herald, 2007 ISBN 978-973-7970-95-0
I. Badea, Gabriela (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
225=135.1
ADOLF VON HARNACK
Einleitung în das Neue Testament
Publicată pentru prima oară în
New Testament Studies, VI, sub titlul
The Origin of The New Testament
and the most important consequences ofthe New creation
Williams and Norgate, 1925

ADOLF VON HARNACK

Originea Noului Testament

Traducere şi cuvânt înainte: GABRIELA BADEA

EDITURA HERALD Bucureşti

Realizare grafică: *ARTH DESIGN S.R.L. Bogdan Nasta*
Lector:
Paul Acsinte
Tehnoredactare computerizată: *Sandu Leicescu*

Notă: Citatele biblice din prezenta ediţie au fost preluate din *Biblia sau Sfânta Scriptură,* ediţia 1968 a Institutului Biblic şi de Misiune ortodoxă al B.O.R.

în loc de cuvânt înainte

Într-un fel această lucrare constituie o carte de geologie şi nu de istorie. O carte de istorie este mereu în pericol de a se transforma într-un şantier, unde sunt sistematizate şi rânduite cu iz mortuar tot felul de relicve. Orice carte de istorie are partea ei de magie, iar când spun magie mă refer în primul rând la arta de a ascunde partea de iluzie cu care lucrează autorul. Magia istoriei este una a reconstituirii – dintr-un ciob de informaţie fragmentară se restituie întregul în toată maiestatea lui – dar numai ciobul este palpabil şi autentic, restul fiind o întreţesere de ipoteze.

Istoria lui Harnack, pe de altă parte, porneşte de la şi se întoarce mereu la ceva existent, la Canonul Noului Testament, care este la fel de concret şi de întins ca şi peisajul geografic, ascunzând semnele timpului ce devine timp material, timp solid şi poate fi citit de ochiul cunoscătorului. în încremenirile de piatră se pot vedea încleştările forţelor primare, în straturile de sedimente se poate citi un interval de pace, când timpul a lăsat lucrurile să se aşeze în voia lor. Harnack nu lasă impresia că lucrează cu oseminte fragile, ci pare să poată citi jocul forţelor telurice, al principiilor primare care au creat Noul Testament, în spiritul unei adevărate istorii a ideilor, concepţiile sunt descrise ca principii. Ele sunt vii şi puternice şi sunt resimţite ca forţe. Ele se varsă una în alta, se amalgamează, se separă şi se contracarează, au o dinamică ce poate fi aproximată ca dinamică geologică.

Şi întrucât e vorba de principii, uneori ne sunt prezentate scheme actanţiale ce nu se aplică doar Noului Testament. De multe ori discuţia atinge niveluri de generalitate care permit legilor enunţate să fie valide în orice altă situaţie similară, în orice altă religie, în orice alt moment de naştere al unei cărţi sacre. Noul Testament apare, însă, drept o creaţie extrem de

5
originală, care e atât de stranie încât uneori nu poate fi definită decât prin paradoxuri şi contrarii, mai ales când este vorba de consecinţele apariţiei ei în Biserică.
Uneori istoria originii Noului Testament se transformă într-un joc savant de ipoteze. Metoda folosită este să se enumere tot ce s-ar fi putut întâmpla într-o situaţie dată, ce situaţii ipotetice ar fi trebuit în mod logic să decurgă din acţiunea forţelor şi principiilor ce chemau la viaţă Noul Testament şi a celor care i se împotriveau. Astfel, în mod ciudat, avem de-a face cu o istorie a lucrurilor ce s-au întâmplat şi a celor ce nu au ajuns să se întâmple niciodată, în care, în mod paradoxal, rolul scenariilor eşuate este la fel de important pentru înţelegerea particularităţilor Noului Testament ca şi faptele în sine.
Intr-un fel, construindu-şi argumentaţia în acest mod, cartea devine foarte convingătoare, pentru că aceste principii logice cer adeziunea logică a cititorului. Cartea este înţesată de întrebări, cum ar fi de pildă: de ce sunt patru Evanghelii şi nu doar una; de ce s-a păstrat şi Vechiul Testament alături de cel Nou; de ce Noul Testament conţine, în afară de Evanghelii, şi scrieri apostolice etc. Astfel se produce o degajare a perspectivei mai mult decât binevenită, iar întrebările pe care le adresează cartea sunt în sine un câştig la fel de mare ca şi răspunsurile pe care le oferă. Acest lucru face ca istoria lui Harnack să fie într-adevăr o introducere în chestiune, accesibilă şi cititorului nespecialist, care, e drept, pe alocuri este copleşit de valuri de erudiţie. Lectura ei rămâne rodnică chiar şi pentru un neiniţiat.
Lucrarea aceasta este istoria unei naşteri, iar cititorul nu trebuie să uite acest lucru, chiar dacă e vorba despre o naştere oarecum abstractă, o naştere în etape şi, oricum, de naşterea unei Cărţi. Este vorba de un lucru viu care vine pe lume. Ceea ce e cel mai particular la istoria lui Harnack este calitatea vie a energiilor implicate în această naştere, faptul că dacă lucrarea se vrea o geometrie a ideilor prin precizia ei, ea rămâne totuşi un exerciţiu de gândire viu, care lucrează cu materiale vii. Astfel, ea devine utilă pentru apropierea de Noul Testament, ca lucru viu.
Gabriela Badea
6
Introducere
Noul Testament ca înmănunchere de scrieri apostolice şi catolice*, Regula apostolică de Credinţă şi caracterul apostolic atribuit episcopilor (transmisibil prin succesiune) sunt rezultantele principale ale procesului de dezvoltare internă a Bisericii din primele două secole. Aceasta concluzie este universal acceptată astăzi, după cum se poate vedea din orice manual de istoria Bisericii sau de istorie a dogmei. Cu toate acestea, chiar în contextul unor excelente istorii ale originii Noului Testament şi în ciuda climatului de acord general al tuturor savanţilor în această disciplină, nu este inutilă încercarea de a arăta cât de profund şi clar s-a manifestat istoria Bisericii primare în chiar principiul director al Noului Testament, în crearea şi compilarea acestuia, şi cât de vaste şi hotărâtoare şi pe de altă parte cât de multiple şi chiar contradictorii sunt consecinţele apariţiei acestuia[1].
* Pe parcursul acestei cărţi, termenul „catolic”, derivatul latin al grecescului KaGoXiKoţ, este folosit cu înţelesul de „general”, „universal”; doar rareori, în funcţie de context, se referă la membrii, doctrinele sau riturile Bisericii Romano-catolice – *N.tr.*
[1] în cartea mea *Lehrbuch ier Dogmengeschichte(l,* S.372-399) am schiţat originea Noului Testament din punctul de vedere al istoriei dogmei. Scopul paginilor ce urmează este o discuţie mai aprofundată şi mai clară asupra principalelor etape din evoluţia acestuia, şi a principalelor forţe motrice, în relaţie cu istoria generală a Bisericii şi o conturare mai accentuată a consecinţelor creării Noului Testament.
7
În plus, chestiunea dacă Noul Testament a fost creat printr-un efort

conştient nu a fost încă lămurită. Apoi, deşi s-a stabilit clar că această colecţie de scrieri inspirate este consecinţa unei selecţii istorice – pentru că în vremurile timpurii orice scriere creştină cu scop didactic era considerată inspirată – se simte încă nevoia unei investigaţii mai riguroase a circumstanţelor care au dus la restrângerea la textele actuale şi la selecţia lor.

CAPITOLUL I

Nevoile şi foitele motrice care au dus la crearea Noului Testament

Dacă observatorul avizat are în vedere numai titlul şi cuprinsul Noului Testament, fie în forma actuală, fie în forma lui veche mai scurtă, de pe la sfârşitul secolului al II-lea şi dacă adoptă punctul de vedere al epocii apostolice, este confruntat cu cel puţin cinci mari probleme istorice. Acestea ar fi următoarele:

1. Care este motivul pentru care o a doua colecţie de scrieri canonice a apărut printre creştini şi cum s-a produs aceasta? De ce nu s-au mulţumit cu Vechiul Testa-ment, sau cu versiunea creştină a Vechiului Testament, sau – dacă au vrut să adopte o nouă colecţie de scrieri -de ce nu au renunţat la prima? De ce au ales să-şi asume complicaţia şi povara a două mănunchiuri de texte? Şi, în sfârşit, când a fost fixat acest al doilea grup de scrieri într-o formă definitivă?
2. De ce conţine Noul Testament şi alte cărţi decât Evangheliile, fiind astfel structurat în două părţi (Evangheliile şi scrierile apostolice?)
3. De ce Noul Testament are patru Evanghelii şi nu una singură?
4. De ce numai o Apocalipsă s-a păstrat în Noul Testament? De ce nu mai multe sau nici una?

5. A fost Noul Testament o alcătuire conştientă? Cum au ajuns Bisericile la un Nou Testament comun, având în vedere că bisericile provinciale şi comunităţile individuale erau de fapt independente, Biserica fiind una doar la nivel de idee?

Cărţile Noului Testament (sau Noul Testament)	
Evanghelii	după Matei după Marcu după Luca după Ioan
Scrieri apostolice	Faptele Sfinţilor Apostoli Cele 13 epistole ale lui Pavel Epistola lui Iuda Prima şi a doua epistolă a lui Ioan[2] (Prima Epistolă a lui Petru) Apocalipsa lui Ioan (Apocalipsa lui Petru) (Păstorul lui Herma)[3]

[2] Aceste două epistole sunt atestate de Frag. Murat, şi de Corp. Cypr. (La Terţ., *De Pudic,* trebuie citit „în primore" în loc de „în priore epistola [Joannis]".
[3] Cele trei titluri între paranteze au o istorie specială. în ceea ce priveşte epistola I a lui Petru nu se ştie dacă făcea parte din forma timpurie a Noului Testament. Cele două Apocalipse pot într-adevăr fi considerate ca parte integrantă din forma cea mai arhaică, dar au fost contestate împreună de către comunitatea din Roma, care după cum vom demonstra, a constituit leagănul Noului Testament. Contestarea Apocalipsei lui Petru a fost la început cea mai slabă dintre cele două, dar şi-a atins scopul foarte repede şi complet, în timp ce în cazul Păstorului lui Herma a fost foarte puternică de la început, dar nu a dus la eliminarea acestei scrieri decât mai târziu. în cea mai veche listă (romană) a scrierilor canonice pe care o deţinem, este menţionată o „Carte a înţelepciunii" lui Solomon, despre care ni se spune ca a fost compusă de admiratori creştini ai lui Solomon. Probabil că era 10

Din perspectiva epocii apostolice, aceste cinci întrebări apar ca tot atâtea paradoxuri enorme, câtă vreme nu se merge în profunzimea evenimentelor, şi acestea sunt privite doar în desfăşurarea lor superficială. îmi propun să abordez pe scurt aceste cinci întrebări, şi ar fi foarte de dorit ca şi următoarele istorii ale Canonului Noului Testament să înceapă în acelaşi fel.

§1. Cum a ajuns Biserica la un al doilea Canon de scrieri autorizate, în afara de Vechiul Testament?

Din perspectiva epocii apostolice, ar fi foarte de înţeles ca Biserica să se fi mulţumit cu Vechiul Testament, ca singur suport scris, autorizat al credinţei. Nu trebuie nici măcar să-mi dau osteneala să dovedesc asta. Ar fi fost de asemenea logic ca pe măsura trecerii timpului, Biserica să fi adăugat şi alte scrieri la această carte unică, pe care s-ar fi sprijinit. în susţinerea acestei

vorba de „Iisus Sirah", cunoscută şi sub denumirea de „Ecleziasticul". Avem aici un fenomen ciudat, pe care nu reuşim să-1 desluşim întru totul. Din perspectiva sfârşitului secolului al Il-lea nu era importantă ordinea Evangheliilor şi nici poziţia epistolelor catolice *(Philastr.* 88: „Septem epistulae Actibus Apostolorum conjunctae sunt"), care pu-teau de asemenea fi aşezate înaintea epistolelor pauline. Nu sunt ferm stabilite decât precedenţa Evangheliilor în raport cu celelalte scrieri şi plasarea Faptelor Apostolilor în fruntea celei de-a doua diviziuni de scrieri, întâi ca idee, apoi în practica curentă (vezi Fragm. Murat, şi de asemenea Irineu şi Tertullian). Dar ar fi o greşeală să ne imaginăm că la sfârşitul secolului al Il-lea nu exista nici o preocupare în privinţa numărului şi a ordinii scrierilor canonice. Contrariul este dovedit de cererea adresată de fratele Onesimus lui Melito, episcopul Sardisului, de a-i furniza informaţii în ceea ce priveşte ordinea şi numărul cărţilor din Vechiul Testament. Melito răspunde acestei cereri, şi după o metodă proprie de numărare fixează numărul acestora la douăzeci şi unu. (Euseb., H.£.,iv. 26,13).

ipoteze, ar trebui să se noteze faptul că în secolul I, chiar şi printre evrei, structura Vechiului Testament nu fusese complet osificată, cea de-a treia parte a sa subzistând într-o formă ceva mai fluidă, şi mai ales în diaspora evreiască; printre evreii vorbitori de greacă, circulau laolaltă cu scripturile din colecţia palestiniană numeroase scrieri sacre în greacă, dintre care un număr considerabil a fost adăugat gradat şi în urma unui proces foarte natural la setul de scrieri autorizate[4]. Deci nu ar fi venit ca un lucru atât de surprinzător sau nici nu ar fi fost privit ca ieşit din comun dacă şi de partea creştină s-ar fi făcut adăugiri la acelaşi corp de scrieri. Acest lucru s-a şi întâmplat pe alocuri cu Apocalipsele, chiar au fost încercări de a strecura noi capitole şi versete în unele din vechile cărţi componente ale Canonului. în felul acesta creştinii ar fi putut să procedeze pe o scară mult mai mare, fără a face nimic neobişnuit, suplinind cerinţele care nu erau acoperite deloc sau nu în totalitate de Vechiul Testament.

Sau, dimpotrivă, tot din perspectiva epocii apostolice, nu ar fi trebuit să ne surprindă dacă Vechiul Testament ar fi fost complet respins sau abandonat de bisericile neamurilor. Atunci când se predica că nu trebuie să-1 cunoaştem decât pe Hristos Răstignit şi înviat din morţi, când se spunea că vechea lege a fost răsturnată şi că totul s-a înnoit, s-a ajuns la un pas de a nu recunoaşte decât Evanghelia lui Hristos şi atât. „Nu cred nimic ce nu se găseşte scris în Evanghelie” (Ignat.,P/n7.,8) – atunci la ce

[4] A se vedea lucrarea mea *Altchristl. Lit-Gesch.,1,* S. 849 ff.; ii.l, S. 560-589; *Texte u. Unters.,Bd39,* Hft.l,S69 ff. Este bine cunoscut faptul că în jurul anului 200 d.H., Tertullian voia să adauge Cartea lui Enoh la Vechiul Testament şi modul în care îşi motivează gestul este foarte interesant. Vezi *Sitzungsber.,* 1914, S.310 f.

mai servea Vechiul Testament? Faptul că apostolul care predica aceasta accepta totuşi el însuşi Vechiul Testament, nu punea probleme deosebite. Neamurile creştinate ştiau foarte bine că apostolul, care pentru evrei devenise un evreu, alesese în ceea ce îl privea, din respect pentru evrei, să îmbrăţişeze multe lucruri care nu erau menite să fie acceptate şi de alţii, şi care nici nu mai trebuiau neapărat acceptate.

Aşadar pentru oricare dintre aceste trei ipoteze (doar Vechiul Testament, Vechiul Testament îmbogăţit, nici un Vechi Testament) am fi fost pregătiţi, dar am fi fost total luaţi prin surprindere de ceea ce s-a întâmplat de fapt – un al doilea set de scrieri autorizate. Cum de s-a întâmplat asta? Este adevărat că existenţa Vechiului Testament a avut un rol esenţial în sugerarea şi crearea unui Nou Testament; şi cu toate astea, Vechiul Testament a fost timp de decenii cel mai mare obstacol în faţa unei astfel de noi creaţii, mai ales pentru că Vechiul Testament fusese deja supus, în întregime şi cu multă iscusinţa, unui proces de interpretare creştină[5], ceea ce făcea ca el să se constituie într-un document de bază pentru noua experienţă pe care o trăiseră creştinii.

Şi totuşi, undeva dedesubtul mişcărilor timpului, creştea ceva ce avea să favorizeze ceea ce avea de fapt să se nască – anume Noul Testament, în detrimentul celorlalte posibilităţi. Acestea din urmă îşi aflau forţa în jocul vectorilor de la suprafaţă, în timp ce în adâncuri lucrase de la începuturi un spirit nou, care se lupta să iasă la lumină.

[5] Ap. Pavel însuşi a dat o serie de astfel de interpretări, deşi se ştie că el admitea şi un sens literal vechii legi.

Aici suntem confruntaţi cu trei întrebări: (A) Care au fost motivele ce au condus la crearea Noului Testament? (B) De unde a venit autoritatea care a fost necesară unei asemenea creaţii? (C) Presupunând că Noul Testament ar fi fost cu adevărat necesar, cum s-a constituit până la urmă în

fapt?
(A) Aici au interacţionat o serie de motive, în ordine crescătoare a importanţei; dar abia ultimul dintre acestea cerea imperativ o nouă colecţie de scrieri autorizate alături de Vechiul Testament (fără abandonarea acestuia).
(1) Cea mai timpurie forţă motrice, care a început să funcţioneze de la începutul epocii apostolice, a fost reverenţa maximă cu care erau considerate cuvintele şi învăţăturile lui lisus. Am folosit intenţionat expresia „maximă reverenţă” deoarece în concepţiile acelei vremi inspiraţia şi autoritatea aveau mai multe grade. Chiar şi spusele profeţilor aveau grade înalte şi foarte înalte. Nu poate fi urmă de îndoială că pentru ucenici Cuvântul lui lisus reprezenta gradul cel mai înalt. El însuşi îşi începuse de multe ori mesajul cu formula: „Am venit” (adică, pentru a face ceva ce nu fusese încă înfăptuit), sau „Ci vă zic vouă” (ceva ce contrastează cu ceea ce fusese spus până la El). Aceste cuvinte şi-au găsit recunoaşterea deplină în rândul discipolilor în convingerea nestrămutată că spusele şi poruncile lui lisus constituiau suprema regulă de viaţă. Iată cum împreună cu Vechiul Testament a apărut Cuvântul Domnului, dar în formula Ypacpai Kai 6 Kopioc,[6] cei doi termeni nu au aceeaşi greutate, termenul

[6] (Scripturile şi Domnul). Nu sunt sigur dacă titlul de Domn pentru lisus a fost o invenţie a neamurilor creştinate. Ideea de „Mesia” o include pe cea de Domn. Formula „Scripturile şi Domnul” apare de

secund, nescris, era mai accentuat decât primul, posesor al unei forme literare. Putem afirma că în această formulă se află inclus nucleul Noului Testament. Dar chiar şi în timpul epocii apostolice şi în comunităţile palestiniene, devenise echivalentă cu formula ai YPacPa^ Ka^ TO e6aYY^lov[7] Pentru c^ vestea cea bună cuprindea şi ceea ce a spus, a propovăduit şi a dezvăluit Mesia.[8] Aceste formule aproape identice, deşi nu-i deosebesc încă pe cei ce îl urmează pe lisus de iudaismul ideal, marchează totuşi ruperea de iudaismul aşa cum era pe atunci .[9]

multe ori atât pe parcursul epocii apostolice cât şi în perioada post-apostolică.

[7] Scripturile şi Evanghelia.

[8] Ar fi o pierdere de vreme să discutăm aici care dintre cele două formule (ai ypacpai Kai 6 Kopioc. sau ai Ypacpai Kai T6 euavY£^lov) este cea mai veche. în ceea ce priveşte termenul „evangelium” şi istoria sa, a se vedea cartea mea *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung* (1910), S. 199-239.

[9] Trebuie să ne oprim un moment, deoarece pentru a înţelege mai bine ceea ce s-a întâmplat de fapt, istoricul Noului Testament trebuie întâi să ia în considerare ceea ce s-ar fi putut întâmpla. Dacă motivul descris aici ar fi acţionat singur, netulburat de jocul celorlalte motive, ne-am fi putut aştepta la o colecţie a spuselor lui lisus, mai bine sau mai puţin închegată, eventual combinată cu câteva elemente eshato-logice care să-şi fi luat locul alături de Vechiul Testament. Şi pentru o vreme asta s-a şi întâmplat, atât în ceea ce priveşte formele mai puţin închegate cât şi cele mai legate. *în compilaţia Q, care este fundamentul atât al Evangheliei după Matei cât şi a celei după Luca, avem un exemplu al fomelor mai puţin bine închegate, în timp ce în versiunea creştină a celor Două Căi, avem un exemplu deforma mai legată.* Cea din urmă, în forma pe care a primit-o în „Didahia” este deosebit de interesantă, pentru că e o încercare de a fundamenta pe cuvintele lui lisus nu numai etica creştină, ci şi cele mai importante instituţii ale comunităţilor creştine (cum ar fi Botezul, Rugăciunea, Postul, împărtăşania, regulile de viaţă etc), şi de a da statutului de creştin o bază „evanghelică”, astfel încât Vechiul Testament să nu fie singura autoritate scrisă. Nu în ultimul rând, această formă veche a „Didahiei”, prin aceea că se pretinde a fi şi „învăţătura Domnului” şi „învăţătura Apostolilor” (AiSaxri Kvpiov 6id tcbv ip dnoatoXcov) implică şi o identificare a

(2) Al doilea motiv, care se manifestă cu precădere la sf. Ap. Pavel, dar nu numai, este interesul deosebit pentru Moartea şi învierea lui Mesia Hristos, un interes care a dus la acordarea unei mari importanţe şi la

cristalizarea unei tradiţii privitoare la momentele cruciale ale istoriei sale. Sub influenţa acestui motiv, Evanghelia a ajuns să însemne vestea cea bună a planului de mântuire a lui Dumnezeu, anunţat de profeţi şi împlinit prin Moartea şi învierea lui Hristos[10]; şi atunci s-ar simţi nevoia ca darea de seamă asupra momentelor cruciale din viaţa Mântuitorului să meargă mână în mână cu istoria Vechiului Testament, privită ca profetică.[11] Atunci trebu-

Apostolilor cu Hristos, ceea ce, după cum vom vedea, este condiţia esenţială a originii Noului Testament. Deci putem afirma fără nici o exagerare că compilaţia Q *(în forma ei cea mai veche) precum şi Didahia veche îşi propun fiecare în manieră proprie să fie un Nou Testament sau „Noul Testament”.* Nu era exclus ca creştinătatea să nu fi produs ca Nou Testament al ei altceva decât un text ca „Didahia”, luat împreună cu Vechiul Testament (şi Evangheliile). Cât de aproape am fost de asta, se poate estima având în vedere că şi după crearea Noului Testament, producţia de opere ca Didahia, bazate pe autoritatea Domnului şi a Apostolilor (constituţii, canoane etc), a continuat până în secolele V şi VI. *Motivul care a dus la naşterea acestui tip de literatură e mai vechi decât cel care a dus la naşterea Noului Testament.* Atunci când vorbim despre lucrări precum „Canoanele Apostolice” trebuie să ne aducem aminte că avem de a face cu scrieri rivale ale Noului Testament, o idee mai veche şi mai venerabilă decât însuşi Noul Testament, în ciuda faptului că ele dezovoltă această idee în moduri noi şi îndrăzneţe.

[10] O schimbare se produce şi în conceptul de 6 Kupioş. Prin acest termen Hristos este privit mai degrabă din punctul de vedere al naturii sale şi devine învăţătorul mandatat divin.

[11] Selecţia evenimentelor din viaţa Mântuitorului narate, sub imperiul acestui sentiment, era la început pur arbitrară. Planul Evangheliei după Marcu demonstrează foarte clar că accentul era pus pe istoria Răstignirii şi a învierii. Pentru a lega învăţăturile lui Hristos de aceaste momente, era necesar să existe şi un fel de istorie preliminară. Aceasta este furnizată de Sf. Evanghelist Marcu. Dar istorisirea lui

ie să se fi născut spontan în rândul creştinilor dorinţa şi strădania de a dovedi concordanţa profeţiei cu felul în care a fost împlinită, pentru a-şi întemeia religia şi pentru a respinge necredinţa evreilor. Astfel Biserica avea tot atâta nevoie de o tradiţie istorică legată de viaţa lui Iisus cât avea nevoie de Vechiul Testament; iar o comparaţie punctuală a profeţiei şi a felului în care a fost ea realizată” era absolut necesară. Aceste cerinţe erau încă acoperite de formula ai Ypacpai Kai 6 Kvjpioc, (sau TO eoaYYEAioo), dar conceptele 6 Kopioc, (xo *£x>ayyEkiov>),* cereau, în afară de învăţăturile morale (şi eshatologice) ale lui Iisus şi o consemnare istorică a vieţii lui. *Evangheliile noastre se află în acest stadiu de dezvoltare, ca şi multele Evangheliile despre care încă vorbeşte Sf. Evanghelist Luca.* Faptul că erau într-adevăr multe este o dovadă în sine nu numai a nevoii acute de ele, ci şi al neglijenţei în ceea ce priveşte autenticitatea. La început nu autoritatea asociată autorului asigura răspândirea cărţii, ci conţinutul propriu acesteia. Componenta istorică a acestor scrieri scotea în relief separaţia dintre Biserică şi Sinagogă încă şi mai mult decât literatura Didahiei, pentru că aceasta din urmă puteau încă fi raportată la etica evreiască, şi de fapt se şi dezvoltase din aceasta (vezi „Cele două căi”),

este determinată într-o foarte mică măsură de interesul pentru împlinirea profeţiei – mai ales că materialul de care dispunea în acest sens e foarte nesemnificativ (dar iată ce a încercat Matei să facă din asta). Până când nu s-a făcut tranziţia curajoasă de la istoria preliminară (istorisirea învăţăturilor Mântuitorului şi a miracolelor săvârşite) la ceea ce numim azi „istorie preliminară” (Matei i.-ii., Luca i.,ii., etc), schema împlinirii Profeţiei nu s-a putut aplica convingător, după cum ea era deja prezentă în relatarea Răstignirii şi a învierii şi cum se va aplica în istorisirea mai ales a faptelor ce s-au întâmplat pentru a împlini voia lui Dumnezeu.

în timp ce literatura istorică punea accentul pe tot ceea ce pentru evrei era un „scandalon”, stabilind şi lărgind astfel ruptura dintre ei şi corpusurile creştine. Sub influenţa celui de-al doilea motiv, conjugat cu

primul, formula „Scripturile şi Domnul” s-a transformat în „Scripturile şi Evangheliile (scrise) sau Evanghelia (scrisă)”.[12] Situaţia istorică din Biserici care a corespuns acestei noi formule a fost aceea care a precedat crearea Noului Testament.[13]

[12] Astfel, Evangheliile erau de asemenea numite şi „Scripturile Domnului”: vezi Dionisos Cor. (c. 170 d.H.) în Eusebiu, *H.E.,* iv. 23,22 (Clem. Alex. şi Tertulian).

[13] Şi aici ar fi bine să zăbovim un moment. Dacă motivul sus-men-ţionat împreună cu primul ar fi acţionat liber, fără interferenţe cu alte motive, rezultatul ar fi fost ceva de genul: fie o Evanghelie scrisă care s-ar fi adăugat Vechiului Testament cu toată demnitatea cerută de subiectul său, fie, pe de altă parte, o compilaţie de concordanţe a profeţiilor din Vechiul Testament cu evenimentele istorice din viaţa lui Iisus (alături de scrieri ca Q sau Didahia). Prima alternativă, după cum este bine ştiut, s-a realizat în fapt. Bisericile iudeo-creştine, atât timp cât au existat, au adăugat numai o singură Evanghelie la Vechiul Testament, „Evanghlia Evreilor” sau „Evanghelia Eboniţilor”, şi nimic altceva. E de presupus că şi Bisericile egiptene au avut o perioadă cu numai o singură Evanghelie în plus faţă de Vechiul Testament. Este de altfel sigur că multe Biserici importante, timp de o jumătate de veac, (cca.130-170 sau 180 d.H.) au avut doar o singură Evanghelie (sau mai multe – nu e acum în discuţie asta) pe lângă Vechiul Testament, şi că în ceea ce priveşte Bisericile siriană şi arabă această stare de fapt s-a prelungit până la mijlocul secolului al III-lea. Acum ne preocupă doar clarificarea faptelor. Dacă Evangheliile erau apreciate numai după conţinut, dacă forma şi autoritatea autorului erau deja importante, care era relaţia între ele şi Vechiul Testament – sunt întrebări care nu intră în aria de interes a discuţiei noastre la acest moment, în orice caz, ipoteza apariţiei unui „Nou Testament” compus dintr-o singură Evanghelie, sau mai multe, nu era deloc exclusă, dimpotrivă părea favorizată de toate circumstanţele. Ne putem întreba dacă cursul istoriei Bisericii ar fi fost mai lin dacă s-ar fi limitat la un Nou Testament alcătuit dintr-o Evanghelie sau din mai multe Evanghelii. Dar autoritatea Vechiului Testament nu ar fi fost mult prea mare apoi, dacă Biserica ar fi fost obligată să se dispenseze de 18

(3) Al treilea motiv ţine în principal de Sf. Apostol Pavel şi de cei care îl urmează. Se exprimă în expresii ca acestea: „Căci împlinirea Legii este Hristos”, „Legea a venit prin Moise, dar Mântuirea şi Adevărul prin Iisus Hristos” şi altele. Creştinii din linia lui Pavel, şi chiar mulţi dintre cei care nu-i îmbrăţişeaseră învăţăturile, erau convinşi că Hristos, în ciuda legăturii sale cu Vechiul Testament, adusese ceva esenţial „nou” şi că pusese bazele unui „Nou Legământ”. Conceptul de „Nou Legământ” sugera în mod necesar nevoia de ceva în genul unui document, căci ce este un legământ fără documentul aferent? Un entuziast ca Ignatius putea într-adevăr să exclame: „în ceea ce mă priveşte, documentele mele sunt

epistolele lui Pavel? A pune întrebarea echivalează cu a-i da un răspuns afirmativ. Evanghelia după Ioan nu ar fi putut îndeplini oficiul absolut necesar pentru Biserică pe care 1-a îndeplinit ulterior canonizatul Pavel, după cum nici Sf. Evanghelist Marcu şi sf. Evanghelist Luca nu ar fi reuşit singuri. în ceea ce priveşte cea de-a doua posibilitate – aceea de a fi moştenit, în loc de Evanghelii şi Epistolele Sf. Apostol Pavel, o compilaţie de concordanţe între profeţii şi îndeplinirea lor (cu sau fără Q) – nici în această direcţie nu ducem lipsă de încercări. Astfel de compilaţii existau, după cum este arătat în lucrările lui Iustin în comparaţie cu alte scrieri (de la Faptele Apostolilor în continuare). A se nota mai ales „EKAOycri” de Melito (Euseb., H.E.,iv. 26, 13 *f),* care din păcate nu a ajuns până la noi; aceasta era alcătuită din „extrase din Lege şi Profeţi privitoare la Mântuitorul nostru şi întreaga noastră credinţa”. Nu mic era pericolul ca până la urmă creştinii să se fi mulţumit cu asemenea indexuri de concordanţe, iar o dezvoltarea pe această linie ar fi dus la un Nou Testament superficial şi mărginit. Din fericire, nimeni nu a reuşit să găsească o formă satisfăcătoare pentru această variantă. Astfel că ea a rămas o tendinţă informă în sânul Bisericii, şi din acest punct de vedere Noul Testament nu şi-a găsit un rival în această posibilă formă, după cum în mod unanim recunoscut şi-a găsit în Didahia. Vom discuta mai încolo faptul că Marcion a fost suficient de inspirat să găsească o formă pentru o întreprindere total contrară, în Antitezele lui, şi că i-a dat acestei scrieri autoritatea de scriere canonică.

19

Iisus Hristos – documente de netăgăduit, Crucea Sa şi Moartea şi învierea Sa”[14], însă chiar paradoxul exaltat al acestei afirmaţii demonstrează că ea nu ar fi putut deveni niciodată bun comun. Nu, dacă zapisul dinainte a

fost rupt în bucăţi, trebuie să existe un nou înscris care să fie pentru noi! Dacă Legea scrisă este abolită, trebuie ca Mântuirea şi Adevărul aşternute în scris să îi ia locul. Şi cu toate astea observăm că nici din partea Sf. Pavel şi nici a celorlalţi nu există voci care să ceară un nou document. De ce nu? Tocmai pentru că li se părea că erau deja în posesia unuia, şi anume a Vechiului Testament, ale cărui pasaje profetice căpătau în ochii lor cea mai mare cuprindere în interpretare. Introducând în însăşi corpul Scripturilor distincţia, de fapt chiar opoziţia între Lege şi Evanghelie, căutând această distincţie în toate pasajele care vorbesc despre ceva „nou”, despre un nou legământ, despre Primul şi al Doilea Legământ etc, despre extinderea legământului către neamurile de păgâni, ei simţeau că se află deja în posesia documentului scris al noului mesaj al mântuirii, autoritatea de care aveau nevoie.[15]
Dar astfel subzistă o anumită ambiguitate, sau cel puţin aparenţa unei ambiguităţi. Până şi Sf. Apostol Pavel pare grav afectat de ea. Unde se află linia de demarcaţie între Lege şi Profeţi? Ce este Vechiul şi ce este Noul? Oare tot ce se găseşte în Vechiul Testament e de fapt nou, şi este doar nevoie de o interpretare corectă pentru a surprinde Noul peste tot? Este astfel Vechiul

----

[14] „Euoi dpxeid amu Inoooc, Xpioroc,, rd aOiKxa dpxeia 6 oravpoc, auxov Kcri 6 6dvcrroc, KCII r| dvacnraoic, auxou.

[15] Vezi mai ales Epistola lui Barnaba, şi Iustin.

din Vechiul Testament doar un spectru năbădăios ce emană din orbirea încăpăţânată a evreilor?[16] Sau poate că întregul Vechi Testament este de fapt nou, iar Dumnezeu din motive pedagogice a ascuns Noul sub vălul aparenţei Vechiului – de fapt nu doar sub vălul aparenţei, ci sub Vechiul însuşi, în acord cu caracterul iudeu, şi că acum, prin Hristos, vălul este ridicat pentru creştini.[17]
Sau ar trebui făcută o distincţie între Legea morală şi Legea rituală – ultima dintre ele fiind abrogată, în timp ce prima îşi păstrează autoritatea? Sau „Noul este o etapă într-o dezvoltare continuă, care nu-şi neagă relaţia cu „Vechiul”, ci într-un fel îl completează, îi adânceşte înţelesurile şi face ca poruncile sale să fie mai stringente, sau dimpotrivă uşurează jugul Vechiului Testament? Sau, poate până la urmă toate aceste supoziţii sunt eronate? Va fi Vechiul complet abolit pentru că ar fi o greşeală foarte gravă să vedem în Vechiul Testament expresia Cuvântului lui Dumnezeu? Nu a fost nicicând vreun Vechi Legământ şi astfel Vechiul Testament e demascat: este opera evreilor şi ca atare trebuie fie dispreţuit, fie condamnat.
Acestea erau dificultăţile care apăsau din ce în ce mai tare asupra controverselor creştinilor cu evreii şi gnosticii şi care, în primul rând, constituiau o sursă de disconfort în viaţa Bisericilor întrucât dominau gândirea conducătorilor lor intelectuali (între 60 d.H. şi 160 d.H.). în ce fel se putea elibera Biserica de aceste chinuitoare dileme? Era nevoie de un document autorizat care, pen-

[16] Aceasta este viziunea autorului Epistolei lui Barnabas.

[17] Aceasta este viziunea comună, împărtăşită de Iustin.

tru că oferea *a priori* punctul de vedere corect, ar fi tranşat o dată pentru totdeauna aceste chestiuni. Dar unde se putea găsi o astfel de scriere? Punctul de vedere corect între iudaism şi iudeo-creştinism pe de-o parte, şi pe de alta între Marcion şi gnosticism, a fost fixat prin hotărârea fermă a Bisericilor importante, împreună cu Apostolii originari şi Sf. Pavel, de a rămâne credincioase Vechiului Testament, şi în acelaşi timp de a face

apel la scrieri fundamentale ce mărturiseau mesajul transcendent al Noului Legământ, şi care dădeau autoritate scrisă formulei „legisdatio în libertatem”, prin contrast cu „legisdatio în servitudem” a aceluiaşi Dumnezeu.[18]
Oricine citeşte Dialogul lui Iustin cu Typho nu se poate sustrage impresiei foarte pronunţate că autorul pare să reclame existenţa unui Nou Testament, dar de vreme ce nu poate trimite direct la el, *ca la un document fundamental,* este constrâns să scrie capitole interminabile şi să şi-1 construiască singur din Vechiul Testament şi din istoria lui Iisus (Evangheliile)! Dacă ar fi putut să citeze ca pe Cuvântul Domnului în sensul strict măcar unul din mulţimea de pasaje potrivite din Sf. Pavel, şi dacă ar fi putut să trimită la cărţile „Noului Legământ”, cât de uşoară şi mult mai scurtă ar fi devenit atunci sarcina lui.
(4) Cel de-al patrulea şi ultimul motiv se naşte din problema pe care o pune Bisericii o abundenţă de litera-

[18] Aceasta însemna respingerea viziunilor de tip „Barnaba”(că Vechiul Testament este o greşeală evreiască), şi de tip marcionian şi gnostic (anume că aşa-zisul Legământ Vechi dimpreună cu Vechiul Testament ar fi opera unui alt Dumnezeu), dar şi a viziunii strict iudeo-creştine (că Noul Legământ nu aduce de fapt nimic nou şi că nu reprezintă decât o completare şi o continuare a celui Vechi).

tură creştină. Un mare număr de scrieri creştine cu un conţinut foarte variat se iviseră (mai ales scrierile gnostice), din care o parte avansau pretenţii de scrieri autorizate, şi care de multe ori creau controverse serioase printre credincioşii obişnuiţi. Ce corespunde Ortodoxiei („Ortognomie”, Iustin?) şi ce îi este contrar? Ce este catolic şi ce nu?
Aceste întrebări au devenit chestiuni arzătoare ce necesitau o selecţie autorizată care să cuprindă ceea ce era de încredere şi valabil. Şi în afară de asta, pe măsura trecerii timpului, creştea şi tentaţia de a distinge între Vechi şi Nou; pentru că religia creştină experimenta ceea ce experimentează fiecare religie şi fiecare comunitate religioasă – începea să-şi venereze propriul trecut. Cu cât mai ceţos, mai agitat şi mai fragil îi apărea prezentul ei, cu atât trecutul i se aureola, devenind mai preţios şi mai sacru, vremea energiilor creatoare, cu tot ceea ce ţinea de asta. Astfel, în mod necesar, procesul de selecţie a fost guvernat pe lângă criteriul catolicităţii de criteriul vechimii, căruia i s-a ataşat apoi denumirea specifică de „apostolic”. Dar ceea ce fusese selectat drept ortodox şi „catolic” avea în consecinţă o anumită autoritate, care era întărită dacă i se putea asocia şi predicatul „apostolic”.[19] Astfel rezultanta acestui al patrulea motiv urma să

[19] Sarcina selecţiei era îngreunată de credinţa timpurie că cel care vorbeşte (sau scrie) despre Dumnezeu, o face sub oblăduirea Duhului Sfânt. (1 Cor. Xii. 3; Didahia iv. 1: 60EU rj Kvptoxqş XciAeitai ocsi Kopioc, EOTIV. Tertullian cel de modă veche, *De cultu,* i.3: „Omnis scriptura aedificationi habilis divinitus inspirata est”). A reţine o scriere şi a respinge o alta era deci o mare responsabilitate. Privit din acest punct de vedere, Noul Testament este aşadar un produs rezidual, iar credinţa în originea sa inspirată nu e decât o relicvă a concepţiei mult mai răspândite că Duhul Sfânt iniţia şi dirija orice mărturisire

se combine cu ceea ce era cerut de al treilea motiv: astfel în interiorul corpului de scrieri „catolice” şi „apostolice” urmau să fie găsite documentele fundamentale, autorizate, ale Noului Legământ.
Am schiţat până acum istoria embrionară a Noului Testament în ceea ce priveşte cauzele sale fundamentale.[20] Această istorie a dus la *evanghelii scrise* pe de-o parte, şi, pe de altă parte, la nevoia unui *document fundamental* care să consfinţească Noul Legământ şi să servească la combaterea iudeo-creştinilor şi gnosticilor deopotrivă. Ba mai mult,

această istorie a dus de asemenea la nevoia de a separa scrierile ortodoxe („catolice") de masa de lucrări înşelătoare, şi de a acorda o cinstire specială la *tot ce era vechi* („apostolic"). Aceste cerinţe şi nevoi ar trebui
sinceră despre EL Astfel Noul Testament este un produs rezidual şi în acelaşi timp o creaţie nouă (în calitate de colecţie de scrieri apostolice-ortodoxe). Prima faţetă i-a fost determinată de procesul de restrângere implicat de o selecţie, cealaltă de procesul de colare. [20] Cauzele ce decurg din relaţia Bisericilor cu lumea înconjurătoare păgână nu pot fi incluse aici. Apologeţii, chiar şi după crearea Noului Testament nu au simţit nevoia să schimbe metoda de a opera numai cu Vechiul Testament, cu mici adăugiri din tradiţia evanghelică. Când aveau de a face cu păgânii era un mare avantaj de a putea recurge la scrieri cu o vechime venerabilă, astfel încât scrierile mai recente erau lăsate la o parte; e drept că, dintre apologeţi, Iustin este primul care face apel îndeosebi la noile scripturi (Evangheliile) şi în controversele cu păgânii le aruncă pe acestea în faţă într-o manieră mult mai tranşantă decât oricare dintre succesorii lui. Cea mai importantă operă apologetică a Bisericii primare, *Apologeticum* a lui Tertullian, nu oferă în legătură cu Hristos decât o schiţă istorică, care probabil că a fost receptată de către păgâni ca derivând din Faptele lui Pilat, în timp ce Evangheliile erau ca şi ignorate. Prin aceste re-marci nu vreau totuşi să neg că în multe cazuri de controversă cu păgânii, nu a fost un mare avantaj a putea să faci referinţă la Noul Testament alături de Vechiul Testament, şi că trebuie să se fi produs suficiente complicaţii atât timp cât acest lucru nu a fost posibil.

să sugereze prin ele însele criteriile după care s-a operat alegerea acestor cărţi; dar sarcina alegerii trebuie să fi fost uşurată acolo unde articole de credinţă se vor fi încetăţenit ferm, astfel încât un standard fix al selecţiei se constituise deja.[21] Astfel un Vechi Testament interpretat într-o manieră creştină sau un Vechi Testament îmbogăţit nu mai erau suficiente; pentru că nici unul, nici celălalt nu îndeplineau cerinţele care se dezvoltaseră şi se afirmau atunci cu putere. în cauzele pe care le-am descris până acum, Noul Testament există în embrion.

(B) Dar de unde a provenit autoritatea necesară unei asemenea producţii? Trei lucruri trebuie luate în considerare.

în primul rând, în creştinismul timpuriu, deşi se credea că fiecare creştin primise Duhul Sfânt, unii dintre ei erau priviţi ca fiind inspiraţi în mod special, ca Purtători ai Duhului Kcrt'eŞoxiîv. îndrumările acestor „Apos-toli, Profeţi şi învăţători" nu puteau fi decât acceptate şi urmate pur şi simplu[22]. Deşi pe de o parte, existenţa şi

[21] Aici este momentul când se iveşte problema legăturii dintre Noul Testament în formare şi Crez – problemă pe care Lessing a formulat-o primul în mod clar. Soluţia lui este corectă în sensul că standardul ortodoxiei, Regula de Credinţă, e mai veche decât Noul Testament şi a exercitat o influenţă importantă asupra compilării acestuia. Fragmentul Muratorian, prin câteva din pasajele sale, oferă dovada suficientă că a fost aşa, deşi se putea demonstra lucrul acesta şi dispen-sându-ne de mărturia lui. Insă Lessing nu a arătat, sau nu a arătat suficient de clar, că fiecare colecţie de texte sacre prezintă tendinţa înnăscută şi de nestăvilit de a se elibera de circumstanţele în mijlocul cărora care s-a format.

[22] Vezi în acest sens cartea mea *Missionsgeschichte,* 1, S.267 ff., precum şi *Kirchenverfassung,* S.18 ff. Legătura acestor trei categorii cu tradiţia evreiască nu mai trebuie discutată aici.

activitatea lor ar fi putut însemna o piedică în calea formării unui canon scris autorizat – pentru că ce nevoie ar fi fost de Scripturi atât timp cât exista accesul direct la autorităţile în carne şi oase? – totuşi, pe de altă parte, ar fi putut să funcţioneze ca promotori ai acestei idei; pentru că dacă ar fi dat instrucţiuni în vederea producerii de texte, acestea nu ar fi putut de asemenea decât să fie urmate, în persoana acestor purtători ai Duhului, Biserica a dispus până târziu în secolul al II-lea de autorităţi care ar fi putut produce noul şi l-ar fi putut legitima. Dacă ulterior episcopul era consultat asupra a ceea ce trebuia citit în public[23], nu e nici urmă de îndoială că în perioada de început aceeaşi întrebare era adresată

„Apostolului” sau „Profetului” sau „învăţătorului” şi că autoritatea lor era suficientă.
în al doilea rând, orice grup de creştini care se aduna în numele lui Iisus Hristos şi care dădea o hotărâre sau o indicaţie, simţea şi ştia că se află sub influenţa Duhului Sfânt – cu alte cuvinte, sub oblăduirea Domnului Iisus (1 Cor., v.4) în calitatea sa de conducător şi sprijinitor. Formule precum: „Pentru că părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă că..” (Fap. Ap., xv, 28), sau „Ceea ce noi am grăit, Dumnezeu a grăit prin noi' (1 Clem. Ad Cor.59) şi „Am scris ori am vorbit în Duhul Sfânt” (1 Clem. ad Cor.63) erau curente. Dar Biserica în întrunire solemnă era în mod special un organ al Sfântului Duh; Sohm are dreptate în lucrarea sa *Kirchenrecht* (vol.I), identificând astfel sursa puterii absolute a Sinoadelor, care s-au dez-

[23] Vezi de ex. Euseb., *H.E.,* vi.12,4, unde Serapion, episcopul Antiohiei în vremea lui Septimiu Sever, dă o hotărâre importantă privind Evanghelia după Petru.

voltat într-adevăr din adunările Bisericii.[24] Această putere se exercita şi asupra selectării scrierilor de păstrat sau de respins, citite public sau excluse. Din acest purict de vedere putem înţelege caracterul peremptoriu al expresiilor fragmentului muratorian („recipi non potest”; „recipimus”; „legi oportet”; „se publicare în finem tempo-rum non potest”; „nihil în totum recipimus”; [„rejici-mus”]), sau afirmaţiile asemănătoare ale lui Tertullian: „non recipitur” (Apoc.Enoh); „a nobis quidem nihil om-nino rejiciendum est quod pertineat ad nos”;[25] „penes nos [istae scripturae] apochryphorum nomine damnantur”[26], „cerţi sumus nihil recipiendum quod non conspiret germanae paraturae”[27]; „receptior apud ecclesias epistola Barnabae”[28] – care sunt menite a fi primite ca hotărâri ale Bisericilor. Şi mai mult de atât, faptul că deciziile Bisericilor privind admisibilitatea unor cărţi în canon depindeau direct, în unele cazuri cel puţin, de hotărâri ale Sinoadelor este clar afirmat de Tertullian *(De Pudic.* 10): „sed cederem tibi, şi scriptura Pastoris non *ab omni concilio ecdesiarum,* etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa indicaretur”.[29] Aşadar comunitatea, în adunare solemnă şi sub îndrumarea Duhului Sfânt era percepută

[24] Când ulterior Constantin şi succesorii săi tratau cu reverenţă sinoadele ecumenice ca instrumente ale Sfântului Duh, iar Iustinian considera hotărârile primelor patru Concilii ca egalele celor patru Evanghelii, acţiona un principiu ce poate fi identificat în istoria timpurie a Bisericii.
25 *De Cultu.,* i.3.
[26] *De Anima,2.*
[27] *Loc.cit.*
[2]8 *De Pudic,* 20.
[29] Vezi de asemenea în *De Baptism,* 17, intenţia lui Tertullian de a provoca biserica să dea un decret prin care să anuleze primirea prea pripită a *Acta Pauli* ca document autentic.

ca îndrituită să accepte sau să respingă texte din Canon, *iar această putere a şi fost exercitată conştient.*[30]
în al treilea şi ultimul rând, mai este o circumstanţă, care nu trebuie trecută cu vederea. Cu cât perioada apostolică se îndepărta în timp, cu atât creştea sacralitatea textelor cu caracter catolic şi apostolic, *datorită tocmai acestor calităţi şi a vechimii lor.* Ele dobândiseră o asemenea autoritate în sânul Bisericii cât şi la exterior, încât Bisericile nu îndrăzneau să creadă că e în puterea lor să le accepte sau să le respingă[31]. Am atins deja conceptul

[30] Augusto vorbeşte deschis despre „sancti at docţi homines” în calitate de compilatori ai Noului Testament („Legunt scripturas apocry-phas Manichaei, a nescio quibus sutoribus fabularum sub aposto-lorum nomine scriptas, quae suorum scriptorum temporibus în *auctoritatem sanctae ecclesiae recipi merentur, şi sancti el docţi homines, oui tune în hac*

vita erant el examinare talia poterant, eos vera locutores esse cognoscerent") O informaţie foarte utilă (cf. *Origene, Praef. în Luc.H* Legendele că apostolii înşişi, sau că apostolul Ioan, ar fi compilat Noul Testament, apar prima dată în Evul Mediu şi sunt fără valoare istorică. De aceea este surprinzător că Overbeck nu are nici un scrupul să folosească o astfel de legendă târzie pentru a susţine ipoteza influenţei predominante a lui „Ioan"(adică a celei de-a patra Evanghelii) în alcătuirea Canonului Evangheliilor. *(Das Johannesev.,*1911,S. 486: „în legendele foarte vechi (!) în care Ioan este desemnat ca fondator al Canonului Evangheliilor şi uneori al întregului Nou Testament, trebuie să vedem un ecou al modului cum au decurs lucrurile în realitate, dacă totul s-a întâmplat după cum cred eu". S. 490: „Există o legendă eclesiastică conform căreia Sf. Apostol Ioan ar fi fondatorul Canonului Evangheliilor şi chiar al Canonului în întregime. Această legendă, deşi târzie şi inacceptabilă integral în privinţa conţinutului, ar putea fi folosită pentru a vedea în ea o reminescenţa istorică confuză a unor fapte similare în creştinismul timpuriu, după cum le-am schiţat eu"). Cu cât dispreţ ar fi copleşit Overbeck oricare alt critic care ar fi luat o asemenea legendă atât de în serios!

[31] Ne putem imagina acest proces după cum urmează: La începuturi, în continuarea epocii entuziasmului divin, fiecare scriere creştină era considerată inspirată (vezi mai sus). De-a lungul timpului, pe măsură ce numărul de scrieri a crescut şi conţinutul lor a devenit din ce în ce mai variat, estimarea valorii lor şi sentimentul de reverenţă s-au 28

de „catolic"; în paragrafele următoare vom trata mai detailat conceptul de „apostolic". Aici trebie doar să afirmăm că importanţa pe care o dobândiseră scrierile apos-tolic-catolice, fie ca titlu sau în conţinut, în secolul al II-lea în contextul controversei gnostice, devenise atât de mare, încât Bisericile se plecau în faţa ei, simţind că au pierdut orice drept de decizie asupra lor şi neputând adopta decât o atitudine pur pasivă relativ la ele. Decizia nu mai este decizie, ci *consimţământ;* Bisericile le acceptau cu toate consecinţele aferente. Până şi în cazul *Acta Pauli* în Cartagina, pe care o menţionează Tertulian, lucrurile nu ar fi putut să se întâmple altfel. Când această carte, care pretindea să dea o descriere datând din epoca apostolică a faptelor şi învăţăturii Sf. Pavel, a ajuns la Cartagina, a fost acceptată drept autoritate de către Biserică direct şi firesc, ceea ce a însemnat practic alipirea ei la al doilea set de scrieri autorizate care exista deja. Nu putea fi îndepărtată din Canon decât dacă se reuşea demascarea ei, dovedind că este o scriere târzie şi deci înşelătoare – şi tocmai asta este ceea ce face Tertullian. Bineînţeles cariera acestei cărţi s-ar fi terminat de tot, dacă ar fi putut fi condamnată de erezie, dar lucrurile nu erau atât de uşoare în cazul ei.

Pentru a face un rezumat: la început, când se punea piatra de temelie, existau oameni care aveau puterea să

estompat devenind din ce în ce mai vagi. Dar apoi un nou mod de evaluare, pe criterii de catolicitate şi apostolicitate, şi-a făcut treptat loc în sânul Bisericii. Dar catolic-ortodox nu însemna mai puţin divin. Schimbarea este doar unul din simptomele revoluţiei istorice de la entuziasm la organizare ecleziastică, de la spirit la litera combinată cu duhul. Ca şi profeţia la începuturi, tot ceea ce era catolic-apostolic trebuia acceptat ca autoritate şi nu putea fi criticat în nici un fel.

29

desemneze anumite scrieri ca fiind autorizate şi care şi-au şi exercitat această putere pe măsură ce s-a simţit nevoia unor astfel de scrieri. Apoi a venit un moment în care colecţia de scrieri sacre putea să se creeze ea însăşi -ca să zicem aşa – sau să se extindă – anume, momentul în care s-a născut convingerea că orice scriere apostolică şi catolică aparţinea unui grup de scrieri autorizate. Alte autorităţi nu prea mai aveau un cuvânt de spus în această chestiune, pentru că odată ce caracterul apostolic-catolic al unei scrieri era stabilit, singurul drept rămas creştinilor era acela de a o accepta.

Cu toate astea, în practică, acest principiu nu s-a constituit niciodată în mod cert şi absolut. în primul rând, conceptul de „apostolic" nu era deloc clar. Implica oare numai pe cei doisprezece Apostoli? sau pe cei dois-

prezece şi alte persoane apostolice? Sau epoca apostolică în general? Şi în al doilea rând, după cum vom vedea imediat, un alt factor de o importanţa incomensurabilă era de luat în calcul, şi anume Tradiţia.
(C) A treia întrebare pe care trebuie să ne-o punem este: Presupunând necesitatea la nivel de idee a Noului Testament, cum s-a actualizat în fapt această necesitate? Nevoile singure nu creează, şi chiar dacă există autoritatea necesară satisfacerii acestor nevoi, încă rămâne problema existenţei unor circumstanţe practice care să dea viaţă şi formă la ceea ce este posibil şi de dorit. Aceste circumstanţe practice erau însă prezente. în primul rând exista un corp de scrieri care ar fi putut mai mult sau mai puţin să răspundă cerinţelor – Evangheliile în perioada de început, şi ulterior toate scrierile care erau vechi (apostolice) şi de asemenea catolice. Dar asta nu era sufi-
30
cient pentru a le conferi formal caracterul de Scripturi ale Noului Legământ. Iustin vorbeşte, ce-i drept cu multă siguranţă creştină, nu numai despre „doctrinele noastre”, ci şi despre „scrierile noastre” *(Apoi.,i.28)* alături de Vechiul Testament, dar deocamdată nu ştie nimic de Scripturi ale Noului Legământ.
Dar el cunoaşte – şi acesta este al doilea punct -practica curentă în Biserici de a citi cu voce tare la serviciul divin din „întâmplările memorabile ale Apostolilor” (Evangheliile) sau din „scrierile profeţilor”.[32] Aici dăm peste un fapt ce a avut o importanţă capitală în realizarea ideii Noului Testament. în primul rând, *tocmai pentru că scrierile creştine erau tratate în serviciul divin asemeni Vechiului Testament, fără a fi pur şi simplu incluse în vechiul Canon, ideea unei a doua colecţii de scrieri sacre a putut fi realizată?*[33.] Acesta a fost cazul în primul rând cu Evangheliile, în practica obişnuită, aceste scrieri au ajuns treptat să fie tratate la fel ca Vechiul Testament, astfel că timp de o jumătate de secol au stat alături de vechile Scripturi, foarte repede cu o demnitate practic egală cu aceea a Vechiului Testament. Dar deţinem dovezi certe că şi alte scrieri erau citite în timpul serviciului divin, deşi poate că nu ca o practică curentă la început; astfel Dionisie, episcop al Corintului (în jurul anului 170 d.H), ne spune că creştinii din Corint continuau să citească la
32 *Apol.,167*
[33] în spatele acestor lecturi publice nu se află numai motivul istoric dar de asemenea nevoia de edificare morală şi religioasă, după cum e dovedit de predica care urma în general după citire, ba mai mult, de practica citirii individuale. în ceea ce priveşte această din urmă practică a se vedea cartea mea *Bible Reading în The Early Church* (Williams & Norgate). Astfel pietatea practică şi-a avut importanţa proprie în crearea Noului Testament.
31
slujbă epistola scrisă de Clement din Biserica Romană la aproximativ anul 95 d.H. şi că obişnuiau de asemenea să citească noua epistolă pe care tocmai o primiseră de la Roma[34]. Dacă acest lucru se întâmpla cu importantele epistole dintre Biserici, nu poate fi nici o îndoială că erau citite şi epistolele Sf. Apostol Pavel – atât de unice, de incomparabile – în Corint şi Roma, în Filipi, Tesalonic, Efes, Hierapolis, Colose şi nu numai în aceste locuri dar oriunde unde ajunseseră colecţii ale epistolelor lui Pavel.[35] în mod sigur ele obişnuiau să fie citite public deşi nu cu aceeaşi regularitate ca Evangheliile şi nici ca o alternativă la scripturile Vechiului Testament. Apocalipsa lui Ioan, în forma ei actuală, datând de la sfârşitul domniei lui Domiţian, a fost editată pentru a fi citită în Biserică, şi evident nu pentru o citire singulară, ceea ce ar fi fost total lipsit de folos.[36] Şi deşi ceea ce se citea nu era încă *r*| ypCKpr), nu putea decât să ajungă a fi

treptat aproape asimilat cu YP⁰^¹! ᵐ mintea credincioşilor care o ascultau în repetate rânduri citită alături de Vechiul Testament[37]. Aceasta explică cum se face că înainte de

M Euseb., *H.E.,* iv.23,11.

[35] Problema ridicată de compilarea celor treisprezece (paisprezece) epistole ale Sf. Apostol Pavel a fost intens studiată, dar fără rezultate notabile. Nu mai este posibil să determinăm unde s-a constituit varianta finală şi desăvârşită a colecţiei. De la Clement 1, putem fi siguri că o astfel de înmănunechere a câtorva epistole exista la Roma pe vremea sa şi că era tratată ca proprietate publică a Bisericii. Douăzeci sau treizeci de ani mai târziu o asemenea colecţie exista la mai multe Biserici, aflate la mare depărtare una de alta. Această informaţie este suficientă pentru demonstraţia noastră.

[36] Vezi şi indicaţiile pe care le dă Herma în legătură cu citirea publică a acestei cărţi (Ved.,ii. 4)

[37] Relaţia intrinsecă între „cuvântul scris" şi „citanie" se poate discerne foarte clar în prologul lui Tertullian la *Passio Perpetuae,* de care ne va ocupa mai târziu. Acolo citim: „Si vetera fidei exempla, et dei 32

constituirea propriu-zisă a Noului Testament, se întâlnesc exemple izolate când Evanghelia e cotată Y£YP^anxai38' sau când pasaje din epistolele Sf. Apostol Pavel sunt prezentate, împreună cu pasaje din Vechiul Testament, ca citate din Scriptură[39]. Pe de altă parte, nu ar trebui trecut cu vederea că această practică a citirii publice a dus la formarea unor *uzanţe* în diferitele Biserici, care, prin faptul că au influenţat dezvoltarea Noului Testament, au creat diferenţe ce au trebuit surmontate în vederea atingerii unităţii. întrucât citania a permis instituirea unor uzanţe, alături de citiri din Vechiul Testament, a pregătit inconştient drumul spre o a doua culegere de texte sacre, dar nu a putut nici pune punctul pe i, nici să asigure o unitate.

Citania publică a fost fără îndoială un agent destul de important în alcătuirea unei a doua colecţii de texte

gratiam testificantia et aedificationem hominia operantia, *propterea în litteris sunt digesta, ut lectione eorum...et* deus honoretur et homo confortetur, cur non et *nova documenta* aequo utrique causae conve-nientia et *digerantur?...* Itaque et nos... prophetias et visiones novas... ad instrumentum ecclesiae deputatas... necessario et *digerimus* et ad gloriam dei *lectione* celebramus." Dar nu trebuie trecut cu vederea faptul că atunci când Tertullian scria acestea termenii „cuvântul scris" şi „citanie"aveau o relaţie mai exclusivă unul faţă de celălalt decât cu şaizeci sau treizeci de ani înainte. Libertatea a ceea ce se citea în timpul slujbei creşte pe măsură ce ne întoarcem în timp.

[38] (Este scrisă).

[39] Pentru primul vezi Barn. iv. 14, şi apoi, 2, Clement ii. 4; xiii. 4, apoi Polyc.xii.l (păstrat doar în versiunea nu prea de încredere latină). Pasajul 2 Petru iii.16 ar fi foarte important pentru ecuaţia Epistolele Sf. Apostol Pavel=Sf. Scriptură dacă s-ar putea determina mai precis data acestei epistole târzii. Acest transfer al autorităţii formulei *r*| Ypacpr) asupra unor pasaje izolate din scrierile evanghelice (înainte de a exista un Nou Testament ca atare) are o paralelă în formulele XEYEI sau Y£YP^alrtal' din apocalipsele iudaice sau creştine, care nu făceau parte din canon. Vezi Efes. v. 14; 1 Clem. Xxiii.; 2 Clem.xi., etc.

33

sacre, *oricât de puţin ar fi fost calificată să asigure o unitate internă a alegerii şi să determine limitele canonului.* Dar dacă tot am pomenit de citanie, trebuie să amintim şi un alt factor, foarte îndepărtat de aceasta şi de o cu totul altă natură, care a jucat cel mai probabil un rol aici. Este bine ştiut că reformatorul Marcion (puţin după 140 d.H.), respingând Vechiul Testament, şi-a înzestrat biserica cu o colecţie de texte sacre constând într-o ediţie critică a Evangheliei după Luca şi zece dintre epistolele Sf. Apostol Pavel (de asemenea editate critic); el a atribuit acestei colecţii aceeaşi autoritate pe care Vechiul Testament o avea printre evrei şi creştinii din Bisericile mai importante.[40] E de asemenea bine ştiut faptul că sectele gnostice cam în aceeaşi perioadă, respingând de asemenea Vechiul Testament, au făcut apel la Evanghelii şi la Epistolele Sf. Apostol Pavel ca la un autentic *instrumentum doctrinae.*[iX] Ideea

unei noi culegeri de scrieri sacre, specific creştină, în afară de Evanghelii, şi punerea ei în apli-

[40] Este interesant că Marcion a adăugat la culegerea respectivă şi o carte de-a sa pe care o socotea canonică – o lucrare pe care a numit-o *Anthitheses* şi în care se arăta *discordanţa* dintre Vechiul Testament şi Evanghelie. Ceea ce aproape că s-a întâmplat, dar nu s-a produs până la urmă în Biserică (vezi mai sus) – anume, compunerea unei cărţi canonice care să arate *concordanţa* dintre Vechiul Testament şi istoria evanghelică –, s-a întâmplat în sens invers cu Marcion, şi cartea lui i s-a părut atât de importantă încât până la urmă a inclus-o în canonul Bisericii sale. Din păcate nu ne putem forma o impresie clară despre natura acestei cărţi, pentru că nu ne-au rămas decât fragmente. Creştinii ortodocşi au considerat-o probabil ca pe o adevărată operă a necuratului. Şi într-adevăr, din punctul lor de vedere, o scriere mai diabolică şi mai periculoasă nici că se putea imagina.

[41] Vezi scrisoarea lui Ptolemeu către Flora, care poate de asemenea servi drept document relativ la Valentin însuşi, alături de toate celelalte documente referitoare la valentinieni şi discipoli ai lui Basilide, etc. Astfel, „Domnul" are încă întâietatea cuvenită.

34

care, apare pentru prima oară în rândul marcioniţilor şi al gnosticilor – ceea ce este de altfel un lucru foarte na ■-tural, având în vedere că ei respinseseră Vechiul Testament, fiind astfel obligaţi să instituie o altă *litera scripta* în locul lui. *Ceea ce nu s-ar fi putut produce în Biserică decât ca rod al unui proces complicat de dezvoltare, în primul rând pentru că Vechiul Testament constituia un obstacol formidabil, şi-a făcut apariţia în mod necesar şi natural în sânul sectelor eretice, pentru că fără o asemenea colecţie secundă de scrieri ele nu ar fi avut practic nici un* instrumentum doctrinae.

Putem concepe oare că acest pas a avut vreo influenţă asupra marilor Biserici? Şansele ca ele să se fi lăsat influenţate în mod conştient sunt foarte mici, dar pe de altă parte în istorie influenţele conştientizate nu sunt deloc singurele influenţe şi nu sunt nici pe de parte cele mai puternice[42]. Faptul simplu şi notoriu că o nouă cule-

[42] Din acest punct de vedere trebuie să admitem fără umbră de îndoială prezenţa unui ferment al constrângerii, care şi-a avut locul în crearea Noului Testament. Biserica a fost într-un fel silită să facă acest pas, şi pasul nu a fost în întregime în avantajul ei. Se vede foarte clar asta în tratatul lui Tertullian, *De praescript. Heret.* Existenţa Noului Testament în sine şi ca o colecţie de scrieri cu egală autoritate i-a pus mari probleme în polemicile sale, cum s-ar fi putut preîntâmpina falsele interpretări, şi cât de multe lucruri erau în aceste scrieri, care luate literal, erau sub semnul întrebării şi care trebuiau acum justificate printr-o interpretare laborioasă (la fel în cazul lui Irineu, deşi stinghereala este mai vizibilă la Tertullian). întrebarea aparent fără rost dacă Noul Testament s-ar fi născut în afara disputelor cu ereziile ar trebui să primească un răspuns afirmativ, pentru că după cum a fost sugerat în discuţia noastră precedentă, ideea unui Nou Legământ şi tendinţa de a încetăţeni şi confirma această idee ar fi adus la fiinţare o a doua colecţie de scrieri sacre. Aceasta însă nu ar trebui să ne împiedice să recunoaştem că forma actuală a Noului Testament şi istoria apariţiei sale sunt marcate de elementul constrângerii. Ca o compilaţie de texte apostolic-catolice acesta a fost constituit mai de-

35

gere de scrieri sacre exista deja pentru folosinţa acestor eretici a avut probabil asupra Bisericii un efect similar cu cel pe care compunerea Catehismului lui Luther şi a articolelor şi celorlaltor crezuri arborate de Reformatori 1-a avut asupra Bisericii Romano-Catolice în secolul al XVI-lea[43]. în partea care urmează vom analiza mai îndeaproape Biblia lui Marcion, pentru că structura ei internă

grabă ca un mijloc de apărare, nu de atac. Dacă punctul de vedere al acestei noi colecţii nu ar fi fost anti-gnostic şi apostolic-catolic, Faptele Apostolilor nu ar fi fost probabil incluse, Apocalipsa lui loan ar fi fost aproape sigur exclusă, iar epistolele sfântului apostol Pavel ar fi fost probabil un fel de anexă.

[43] Vezi în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 1, S.380 f: „Biserica, excluzând anumite persoane pe baza regulilor apostolice de orice fel, sau relativ la Vechiul Testament, nu ar fi făcut o figură bună nici în ochii proprii, nici în ochii oponenţilor ei, atâta timp cât ea însăşi recunoştea că existau scrieri apostolice şi atât timp cât aceşti eretici făceau apel la scrieri apostolice. Ea a fost silită să revendice pentru sine orice

scriere care ar fi putut purta numele de Apostolică, să o smulgă din mâinile ereticilor şi să facă dovada că în sânul ei aceasta ar exista, recunoscută fiindu-i autenticitatea, şi ar fi ţinută în mare cinstire. Până atunci ea s-a mulţumit să se reclame de la Vechiul Testament, trasându-şi o origine străveche, cu mult înainte de adevărata ei naştere, la începutul tuturor lucrurilor. Insă Marcion şi gnosticii au subliniat primii în mod apăsat că Biserica îşi are originea în Hristos şi că tot ceea ce este creştin trebuie să treacă testul învăţăturii apostolice autentice, că aşa zisa identitate a creştinismului apostolic cu bunul simţ creştin nu exista de fapt şi că până şi apostolii (în cazul lui Marcion) se contraziceau unii pe alţii. Prin această ultimă obiecţie, Biserica a fost obligată să accepte terenul de luptă ales de adversarii ei. Dar sarcina de a dovedi această identitate contestată era aproape insolubilă, pentru că fiecare punct pe care s-ar fi putut clădi un argument era de fapt o chestiune controversată. „Logica inconştientă”, adică logica auto-conservării, nu putea indica decât o singură cale: Biserica trebuia să adune tot ceea ce era Apostolic, trebuia să se declare ca fiind singurul moştenitor de drept şi să împletească organic scrierile apostolice cu canonul Vechiului Testament, astfel încât de atunci înainte interpretarea corectă să fie fixată”. Apoi, ar fi fost obligată să definească o regulă de credinţă ca regulă de interpretare şi apoi să se definească ca singurul interpret autorizat al Scripturilor.

36

şi împărţirea ei în Evanghelie şi Apostolus („scrieri apostolice”) trebuie considerate din perspectiva influenţei lor aspra formării Noului Testament oficial, şi, după cum vom vedea, presupunerea noastră că a existat această influenţă va fi confirmată. Dar mai puternică decât influenţa pozitivă trebuie să fi fost influenţa *antagonismului* Bisericii faţă de marcionism. Aceasta ar sugera de asemenea şi ideea de apostolic-catolic. Toate aceste scrieri trebuie adunate şi compilate în opoziţie cu cele care sunt false şi contrafăcute.

Faptul că erau disponibile scrierile creştine cele mai valoroase, însemnate şi vechi, apoi practica cititului public şi nu în ultimul rând exemplele marcionitilor şi gnosticilor (care au provocat probabil şi un curent de imitaţie şi unul de opoziţie) reprezintă concretizarea istorică a modului cum motivele ce reclamau crearea unui Nou Testament s-au realizat şi a modului cum s-a produs jocul autorităţilor implicate. Dar trebuie să mai luăm în considerare şi un alt factor înainte de a putea înţelege cum noua înmănunchere de scrieri a ajuns să fie „Canonul Noului Legământ”.

O simplă „culegere” de scrieri nu trebuie neapărat să fie definitiv fixată, mai degrabă ea ar putea fi deliberat lăsată deschisă într-o mai mică sau mai mare măsură, mai ales dacă serveşte scopurilor (cum ar fi citania publică) care nu exclud îmbogăţirea ei din izvoarele prezentului. Cu toate acestea, o culegere de texte fundamentale are tendinţa intrinsecă să se fixeze într-o formă definitivă, mai ales că un set de texte fundamentale ale unui Legământ presupune prin însăşi natura sa ideea de rotunjime desăvârşită, completitudine finală. Şi orice compilaţie de scrieri se află în pericolul real de a se

37

dezintegra dacă nu este limitată în nici un fel, măcar în principiu.

Acum o sută de ani Novalis a lansat întrebarea foarte pertinentă: „Cine a declarat că Biblia (Canonul Noului Testament) este închisă?” Răspunsul nostru la întrebare este: Ideea, susţinută ferm, că noile cărţi constituie un Nou Legământ pe care Dumnezeu 1-a făcut cu noi prin Iisus Hristos a fost fermentul originar al unui *instrumentam novum* „închis”. Când a fost înţeleasă cu adevărat ideea unui Nou Legământ? Cine putea fi mai în măsură de a o fi cuprins atât practic cât şi istoric decât Apostolul Pavel; cu toate acestea el nu a gândit niciodată în termeni de „cărţi” ale Legământului, nici nu ar fi putut face deosebirea între o epocă „clasică” a Legământului şi vremea ce va veni. Treptat, însă, „cărţi” noi şi-au făcut

apariţia şi odată cu trecerea timpului ideea unei epoci apostolice (cu tot ce ţinea de aceasta) drept o epocă clasică s-a profilat din ce în ce mai puternic, fixând astfel un model autorizat al perfecţiunii ce nu va mai putea fi atins de timpurile ulterioare.
Mişcarea montanistă* şi-a făcut apariţia şi a combătut cu toată forţa energiei sale primitive această mediocritate creştină, deghizată sub vălul umilinţei. Departe de a admite că cele mai înalte învăţături se găseau în
* Sectă în sânul creştinismului primar, iniţiată de Montanus şi apărută în Frigia în a doua jumătate a secolului al II-lea. Avea în centru ideea de profeţie dictată de Paraclet (Mângâietorul, Duhul Adevărului), a cărui venire era anunţată de Hristos în Evanghelia după Ioan (14,16). Mişcarea era caracterizată de un ascetism foarte sever şi o disciplină a penitenţei foarte riguroasă; prin intermediul unor viziuni ecstatice se profeţea a doua venire a Mântuitorului şi faptul că Ierusalimul ceresc va fi la Pepuza în Frigia. Tertullian aderă la montanism spre bătrâneţe. Biserica a considerat montanismul o erezie şi 1-a combătut – *N.t.*

trecut şi că fuseseră moştenite ca adevăruri „obiective”, montaniştii au proclamat că ceea ce este desăvârşit în revelaţie cât şi în doctrină a venit acum prin Paraclet; [ei mai susţineau] că nici un Legământ de o sfinţenie de neatins nu fusese dat în epoca apostolică, ci că *Novum* şi *Novissimum* se revelează fără încetare şi cu putere sporită în profeţii, viziuni şi poveţe[44].
Tocmai împotriva unei astfel de poziţii a fost gândită şi dezvoltată de către cârmuitorii Bisericii ideea unui legământ stabilit şi deja pecetluit prin manifestarea lui Hristos şi opera Apostolilor, astfel încât să poată respinge cu consecvenţă *fiecare* operă ce nu ţinea de această epocă timpurie. *Prin acest procedeu Testamentum Novum (ca o colecţie de scrieri ale Noului Legământ) a fost instituit cu adevărat pentru prima oară şi delimitat ferm pentru timpurile următoare, cel puţin la nivel de concept.* Era entuziasmului se încheiase şi, în ceea ce privea timpurile actuale, Duhul – conform spuselor lui Tertullian *(Adv.Prax.,1)* – fusese izgonit, închis într-o carte[45]. Bineînţeles, a trebuit să trea-
[44] Este cât se poate de limpede că montanismul cu tot ceea ce pretindea el nu s-ar mai fi născut dacă Noul Testament ar fi existat deja. (Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa aşa-zişilor Algoi care, după părerea mea, ar trebui plasaţi undeva în Asia Mică).
[45] Noul Testament deschide şi legitimează perioada creştinismului de ordin secund sau perioada creştinismului legitim. Profeţii, cu atât mai puţin Apostolii, nu mai sunt posibili, „Emtoc, EXEI x a P lo P a ano 8£ou,6 uev OOTOOC,, 6 8e OUTCOC, , oi ânooroXoi 8e tu ndcnn£n\ npcouevoi (Clem. Alex., *Strom.,* iv.21,135). Dar din nou, mai emfatic, Tertullian -omul care atunci când îşi aduce aminte de perioada sa montanistă vorbeşte atât de diferit – scrie (De *Exhort.,4)-* „Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli...proprie enim apostolic spiritum sanctum habent, qui plene habent în operibus prophetiae...non ex parte, quod ceteri.” Astfel Apostolii au Duhul *proprie et plene* asemenea Domnului! Ce creştin ar îndrăzni să se compare cu ei, şi cum ar fi putut să apară un profet din rândul oamenilor

că încă mult timp, foarte mult timp, pentru ca procesul să se închidă cu totul – erau multe lucruri încetăţenite prin uzanţe şi multe alte variante ce trebuiau depăşite -dar la sfârşitul controversei montaniste, ca o consecinţă directă a acestei controverse, colecţia de scrieri ce va al-cătui Noul Legământ s-a constituit cu totul la nivel de idee cel puţin.
În legătură cu aceasta, deci nu întâmplător, întâlnim pentru prima oară expresia „cărţile Vechiului Legământ”[46] folosită de Melito, Episcopul Sardisului, în jurul datei de 170-180 d.H, acesta fiind originar din Asia Mică şi un adversar al montaniştilor. Putem trage concluzia aproape certă că cel care a folosit astfel expresia recunoştea deja o colecţie de scrieri drept cărţi ale Noului Legământ. Care anume erau aceste cărţi nu putem determina câtă vreme trebuie să deplângem dispariţia scrierilor

lui Melito, dar aceasta nu este un lucru de o importanţa primordială. Lucrul cel mai important este că el cunoştea de fapt un grup de scrieri cu acest nume. Iar Melito, care are cunoştinţă de „Cărţile Noului Testament”, nu este un

care gândeau astfel! Noul Testament, deşi nu dintr-un foc, a dus la sfârşitul erei în care un creştin oarecare, inspirat de Duhul Sfânt, putea să dea decizii învestite cu autoritate şi în care el ar fi putut îmbogăţi cu fantezia sa istoria trecută sau prezice viitorul într-o manieră care să determine credinţa auditoriului său. În plus, prin Noul Testament, s-a ajuns la concluzia că epoca post-apostolică a fost secundară şi particulară şi, în concluzie, nu va putea fi niciodată înzestrată cu autoritate sau nu va putea servi drept standard. Ca o refutare a epistolei montanistului Themison, care a fost de asemenea un avocat al credinţei sale – o epistolă ce era adresată ca un adevărat manifest întregii biserici – anti-montanistul Apollonius scrie (Euseb. *H.E.,* V. 18, 5); ExoXunoEv, piuoouEvoc. TOV dnocrroÂov, Ka9o\r)v tiva ouvra-ŞduEvoc, EniooArjv, KarnxEiv TOOC, CIUEIVOV autou nenicrtEDKOTaţ. Mai multe despre aceasta vom discuta în partea a doua. *<> Euseb., *H.E.,* iv.26,14. 40

caz singular în Asia Mică. Anonimul militant antimon-tanist din [Istoria lui] Eusebiu, (în jurul datei de 192-193 d.H.) scrie: „Cu frică şi sfială, ca nu cumva să pară că scriind adaug ceva la poruncile Cuvântului din Noul Legământ al Evangheliilor, căci este de negândit pentru oricine trăieşte după Evanghelie să adauge sau să ştirbească cu ceva aceasta”.[47]

Teama că publicarea unei scrieri ar putea trezi suspiciunea că se socoteşte adăugire la doctrina Noului Legământ aşa cum aceasta este dată în Evanghelii, nu s-ar fi putut naşte dacă nu ar fi existat scrieri ale Noului Legământ, *în afară de Evanghelii.* De o importanţa egală sunt dovezile pe care ni le oferă Tertullian. Acesta – om al bisericii oponent al ereziilor şi deopotrivă montanist, mereu în conflict cu sine însuşi – atunci când scrie detaşat, foloseşte expresia *Novum Testamentum* sau *libri Novi Testamenti;* pe de altă parte, atunci când e prins în focul controversei, denunţă în prologul său la *Passio Perpetuae* pe acei clerici care proclamă Noul Testament închis, şi care nu vor în consecinţă să acorde nici un loc în el, sau alături de el, formulărilor contemporane ale *novissima prophetia.*

Totul indică faptul că, deşi în timpul crizei gnostice s-a creat ideea de catolic-apostolic în ceea ce priveşte scrierile, şi tot atunci s-a stabilit o culegere de cărţi ce includea şi cărţile ce vor forma viitorul Nou Testament, *nu criza gnostică, ci cea montanistăa dus la cristalizarea finală şi naşterea ideii de Canon închis.* Fragmentul muratorian

[47] 8E5ICOŞ Kai £^Eo\a(3o6u£voc. ur| 86Şco Tioiv EniouvypdcpEiv f) Eni8iaTâooE0ai TCO Tr|c. TOU EuayYeAioo Kaivr|c; Sta9r|Kr|c, \6YCO cb urJTEnpooSfiivca ur)TE dcpEAEiv Sovarov TCO icara TO *eoa^y^ov* auro noXiTEUEo6ai nporpnuEvco – *H.E.,* v.16,3.

41

pecetluieşte într-un fel decizia bisericii de a nu mai admite scrieri tardive (ne-apostolice) în Noul Testament, atunci când declară că *Păstorul* lui Herma, care a scris „nuperrime temporibus nostris”, nu ar trebui să fie primit în Canonul sacru „în finem temporum”, şi atunci când îl respinge pe Montanus cu o severitate aproape ofensatoare: „Una cum Basilide (!) Asianum Cataphyrgum constitutorem [rejicimus]”.[48] Deşi autorul fragmentului lasă Canonul expres deschis – pentru el numai scrierile profeţilor Vechiului Testament formează un „completus numerus” (rândul 79), nu şi scrierile Apostolilor – de fapt, ceea ce face el echivalează cu închiderea completă a Canonului, deoarece, potrivit teoriei sale, pot fi acceptate numai scrierile apostolice care în mod accidental ar fi fost trecute cu vederea până atunci.

Astfel, cel de-al doilea Canon s-a alăturat primului. Primul a fost păstrat pentru că Dumenezeul Mântuirii era perceput ca fiind acelaşi cu Dumnezeul Creaţiei, şi pentru că creştinii, urmându-1 pe Apostolul Pavel,

ţineau la concepţia istorică potrivit căreia legământul dat prin Iisus Hristos a fost precedat nu numai de profeţii, ci şi de alt *Legământ,* bineînţeles imperfect întrucât era destinat vârstei necoapte a umanităţii. Această concepţie are în ea ceva artificial, caracter ce poate fi atenuat doar dacă totul este văzut în schema generală „Educaţia umanităţii”, dezbărată de trăsăturile-i particulare; şi probabil că nu şi-ar fi menţinut temeiul, iar Vechiul Testament ar fi dispărut aşa cum s-a întâmplat în cazul gnosticilor, dacă acesta nu ar fi servit ca o armă indispensabilă apologeţi-

[48] Montanus putea fi asimilat cu Basilides, pentru că printre adepţii ultimilor doi profeţi, Barkoph şi Barkabas erau cel mai cinstiri.

lor. Atât timp cât adevărul religiilor era măsurat după vechimea lor, apologetul nu se putea lipsi de Vechiul Testament. Cu ajutorul lui, putea dovedi că creştinismul se întoarce în timp până la începuturile creaţiei umanităţii. Cum ar fi putut să renunţe la un astfel de avantaj care ţinea de păstrarea şi recunoaşterea Vechiului Testament! Bineînţeles, Vechiul Testament putea să se menţină doar dacă, în timp ce egalitatea sa esenţială cu Noul Canon era recunoscută, conform profeţiei şi prin interpretare alegorică, dintr-un alt punct de vedere acesta era privit ca fiind *inferior.* Lucrul acesta este evident în opera lui Irineu, primul autor ecleziastic care operează cu cele două Canoane. Vechiul Testament ca „legisdatio în servitutem” a devenit inferior odată cu apariţia lui Hristos; cărţile lui „legisdatio în libertatem” îl întrec în strălucire şi îl împing în fundal. Deşi Irineu nu are încă cunoştinţă de un al doilea Canon închis şi deşi nu se referă la el cu numele de „cărţile Noului Legământ”, în introducerea sa el vorbeşte despre el ca şi când ar fi fost închis – doar denumirea pare să lipsească, lucrul în sine este practic o realitate pentru el. Cărţile noii selecţii sunt pe de o parte documentele Noului Legământ şi, pe de altă parte, cărţile apostolic-catolice ale Bisericii[49]. Pentru că sunt docu-

[49] Al Bisericii – £KKĂr|ocn:iKai ypacpai: acest termen îşi face de asemenea apariţia. De-a lungul conflictului cu gnosticii şi montaniştii, şi tocmai datorită acestui conflict, Biserica a ajuns să se vadă ca o putere între cer şi pământ. Până arunci, se ştia numai ca ceva divin, înalt şi exaltat, dar acum simte că ţine şi de cele pământeşti. Afinitatea dintre Biserică şi noul Canon îşi găseşte expresia în Fragmentul Muratorian: Noul Testament este cartea Bisericii, în opoziţie cu păgânii, ereticii şi *inspiraţii* de tot felul; cele şapte epistole ale Apocalipsei şi cele şapte epistole ale sfântului apostol Pavel către şapte biserici sunt de fapt adresate unei *singure* Biserici, răspândită în toată lumea (rândurile 63-68), epistolele lui Philemon, Titus şi Timotei sunt „în honore eccle-

mentele Noului Legământ, sunt de asemenea şi cărţile canonice ale Bisericii, şi viceversa. Calificat astfel, Noul Testament a fost dat în sensul în care a rămas până în ziua de azi .[50]

siae”, pentru că „în ordonatione *ecclesiasticae* disciplinae sanctificatae sunt” (liniile 59-63). Nimic fals nu poate fi primit în dreapta Biserică (rândurile 63-68). Epistola lui Iuda şi cele două epistole ale lui Ioan *„în catholica habentur”(linii|e* 68 f.). Pildele lui Solomon au fost scrise *„în honorem catholicae”* (aşa trebuie înţelese rândurile 69-71). Apoca-lipsa lui Petru, „potrivit viziunii unora dintre ai noştri” nu ar trebui citită *„în ecclesia”* (rândurile 71-73). Păstorul lui Herma nu ar trebui citit cu voce tare în faţa oamenilor *„în ecclesia”* (de la rândul 73 mai încolo). Noua colecţie aparţine *Bisericii* ca entitate temporală cât şi cerească, serveşte scopurilor *Bisericii* şi devine cartea ei în acelaşi sens (vezi în special Origen) în care Vechiul Testament a fost şi este cartea teocraţiei iudaice.

[50] Textul său s-a fixat în sfârşit atunci (în sec. al III-lea), pentru că *litera* a devenit importantă. în secolul al II-lea au fost făcute corecţii destul de importante cantitativ al textului Evangheliilor chiar şi în comunităţile ortodoxe. Dar având în vedere faptul că aceste corecţii s-au datorat în principal tendinţei de a le conforma cu textul celorlalte Evanghelii şi că îndreptările doctrinare au fost mai mult decât rare, nu putem conchide că se credea că se poate interveni asupra textelor în mod liber. Deja pe vremea lui Iustin, un individ ca acesta ar fi ezitat în mod sigur să se atingă de Memorabilia apostolilor, iar

Dionisie din Corint se plânge de corecturile arbitrare pe care le-au făcut ereticii. (Euseb., *H.E.,* iv.23,12: EnioxoAdc, d5£Âcp<nv dŞicoodvxcov UE ypdcpai Eypcupa, Kai xabxag oi TOU 8iap6Aoo dnoaxoAoi CjiŞavicov *yEyi]i\x.av* , d uev EŞatpoovxEC., d SE npoxi6£vx£c, oic, xo ouai KEixai. Ou Qauuaaxov apa EI Kai xcbv KUpiaKcov paSioupvrioai xivec, EmpEAnvrat ypacpcbv , onoxE Kai xaic, oi) xoiaoxatţ EmpEpooAEUKaaiv. Conformarea nu însemna corectare. Transmiterea textului epistolelor sf. Ap. Pavel este excelentă. De asemenea, este interesant de observat cât de mult timp Evangheliile au ocupat poziţia centrală, fiind delimitate cumva separat, în ciuda creării Noului Testament. încă de la începutul secolului al IV-lea, Alexandru din Alexandria (Theodoret, *H.E.,* i.4) îl numeşte pe Dumnezeu dătătorul Legii, al profeţilor şi *al Evangheliilor.* Această discriminare a Evangheliilor nu a încetat practic niciodată în practica serviciului public, mai ales în Răsărit, şi în legătură cu citirea privată. Enormul număr de Evanghelii, comparat cu numărul manuscriselor scrierilor apostolice, dovedeşte asta prin sine 44

§2. *De ce Noul Testament conţine şi alte cărţi în afară de Evanghelii şi de ce apare ca o compilaţie din două părţi („Evangelium” şi „Apostolus”)?*

în secţiunea precedentă am schiţat câteva indicii care pregătesc pentru răspunsul la această întrebare, dar problema nu a fost încă reliefată. Importanţa ei devine evidentă pentru oricine reflectează la ea fie şi numai pentru un moment. în Noul Testament scrisori ce servesc unor scopuri imediate şi particulare sunt pe acelaşi plan cu Evangheliile; ceea ce este strict personal cu ceea ce are un sens universal; apostolii cu Hristos; opera lor cu opera lui! într-o colecţie de scrieri învestită cu autoritate divină trebuie să citim: „De acum nu bea numai apă, ci foloseşte puţin vin pentru stomacul tău” şi „Când vei veni adu-mi felonul, pe care l-am lăsat în Troada”. Laolaltă cu cuvintele despre îndurarea divină şi iubire, întâlnim în Evanghelii şi izbucniri pasionate ale unor dezacorduri personale; laolaltă cu istoria Patimilor şi a învierii, notele seci ale unui jurnal de misionar!

Cel ce îşi propune să investigheze cum aceste două entităţi disparate au ajuns să fie una singură, poate să rezolve problema numai dacă poate dovedi că ele formează aripile extreme ale unui complex guvernat de o idee. Ideea în chestiune este idee de *Tradiţie.* Una din

însuşi. Printre protestanţi această deosebire a celor două părţi ale Canonului a devenit mai puţin marcată decât în rândul celorlalte Biserici, pentru că protestantismul are în el un sâmbure de marci-onism. însă pentru Bisericile catolice hermeneutica şi dogmatica sunt cuprinse în cuvântul „apostolic”. Altfel stau lucrurile, cel puţin în parte, cu monahismul şi teoria neo-protestantă.

45

problemele cele mai spinoase care au dominat tacit istoria internă a Bisericii timp de secole este aceasta: *„Scriptura şi Tradiţia”. Prin compilarea Noului Testament această problemă şi-a găsit într-un fel rezolvarea; într-adevăr, la drept vorbind, tensiunile şi conflictele ce au avut loc de la instituirea acestei soluţii, adică crearea Noului Testament, sunt toate de ordin secundar. Marea bătălie s-a dat cu mult timp înainte şi a fost decisă în favoarea Tradiţiei o dată cu compilarea Noului Testament, prin însuşi faptul compilării;* dar, din păcate, istoricii nu au recunoscut acest fapt. Noul Testament însuşi este, arunci când e comparat cu ceea ce a vrut să înfăptuiască lisus, cu ceea ce a spus şi a fost el, o tradiţie ce acoperă şi face sensurile nedesluşite, neclare. Când vorbim astăzi despre conflictul şi antagonismul dintre Tradiţie şi Scriptură, tradiţia în chestiune este o tradiţie de ordin secund. Compilarea Noului Testament din „Evanghelii”, cu titulatura lor apostolică şi „Scrierile Apostolice” este în mod clar expresia a două convingeri: *(A)* că într-un fel Apostolii sunt egali lui Hristos, prin aceea că, aleşi să-I fie mărturisitori, ei sunt şi reprezentanţii puterii Lui, sunt

continuarea Lui; şi *(B)* că atestarea revelaţiei este nu mai puţin importantă decât conţinutul ei. Când au apărut aceste convingeri? Cum şi în ce împrejurări s-au ataşat acestea cărţilor Noului Testament? Cum s-a întâmplat că influenţa Apostolilor a fost acceptată în Canon, şi cum se face că un asemenea loc de frunte i-a fost acordat sfântului apostol Pavel? Scepticii, critici ai Evangheliilor sinoptice (Evangheliile după Matei, Marcu şi Luca) au găsit de cuviinţă să atace cu precădere tradiţia privitoare la relaţia dintre

Domnul lisus şi cei doisprezece discipoli[51]. Până şi numărul doisprezece şi referinţa lui la discipoli „aleşi” este privit cu suspiciune. După părerea mea, critica greşeşte aici. Pasaje ca: „Şi Eu vă rânduiesc vouă împărăţie, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu...”[52] sau „Cine vă primeşte pe voi pe Mine Mă primeşte, şi cine Mă primeşte pe Mine primeşte pe Cel ce M-a trimis pe Mine”[53], al căror nucleu ideatic se găseşte şi în Evanghelia după Marcu şi în Q*, nu pot decât să fie acceptate ca demne de crezare.

De asemenea nu există nici un motiv să ne îndoim de faptul că lisus de-a lungul vieţii Sale a trimis doisprezece ucenici în Palestina şi că ei chiar s-au achitat de această misiune şi apoi s-au întors din nou la El. Astfel, trebuie să fi existat spuse ale lui lisus care se refereau la

[51] Conform unui canon înşelător, care este din nefericire urmat de mulţi dintre exegeţii Evangheliilor, toate pasajele care *ar fi putut* să-şi aibă originea ca dezvoltări ale epocii apostolice sau ale unor epoci ulterioare, sunt luate ca astfel de dezvoltări ulterioare *în mod necesar.* De exemplu, lisus vorbeşte de persecuţiile viitoare; astfel de persecuţii au avut loc, deci aceste pasaje au fost construite *ex eventu* şi nu sunt spusele Lui efective. Albert Scweitzer are dreptate să protesteze ferm împotriva unei astfel de metode.

[52] EY» SicrriGeuai uuiv mOcoc, 5IE0ET6 uoi 6 naxrjp poo pacaAaav ,lva Eo6r|TE Kai nivr| TE ari TTJC, Tpan£§r|c, poo ev xrj BaaiAEÎâ pov, Kai Ka0r)o8E Eiri Spovcov tac, SQSEKO tpoÂdc, Kpivovxec, xoo IaparjX (Luca xxii.29.f). A se observa orizontul evreu al acestei rostiri.

[53] O 5£)(6p£voc, opac, £p£ SEXETCU, Kai 6 eps 5£x6p£voc, 6EX£xai TOV dnoaTEiXavrd p£ (Matei, x. 40)

* Q – Materialul comun Evangheliilor după Matei şi Luca, dar nu şi celei după Marcu; include spuse ale lui lisus şi aproape nici un fel de naraţiune. De aceea a fost emisă ipoteza că a existat o scriere (de obicei numită Q), acum pierdută, care de fapt constituia o culegere de discursuri ale lui lisus şi că evangheliştii Matei şi Luca au avut acces la ea, în timp ce Marcu nu. Se presupune că autorul lui Q a fost apostolul Matei – N.fr.

ucenici ca fiind trimişi în misiune, şi care le confereau promisiunea unei supreme autorităţi şi chiar puteri mesianice odată ce „împărăţia” va fi venit. Doar pe baza acestei supoziţii putem explica autoritatea celor doisprezece în Biserică.

Căci, de fapt, cei doisprezece, după ce Domnul s-a îndepărtat de ei şi s-a înălţat la ceruri, nu au jucat în realitate decât un rol insignifiant. Acest lucru ar fi de înţeles doar în perspectiva în care Iisus nu le-ar fi poruncit expres să înceapă o misiune pe scară largă după moartea Lui. De fapt, cei doisprezece au rămas în Ierusalim, unde în afară de faptul că au rămas să aştepte să-şi preia însărcinările în împărăţia ce va să vie, fundarea Bisericii din Ierusalim a devenit singurul scop al existenţei lor, iar de această sarcină au fost curând eliberaţi de către Iacov, fratele Domnului. Nu avem cunoştinţă ca vreunul dintre ei, în afară de Petru şi de Ioan, să fi plecat ca misionari., dar nu există nici o umbră de îndoială că Autoritatea celor Doisprezece a rămas ferm încetăţenită, întrucât erau văzuţi ca apropiaţi ai lui Iisus şi vitori *judecători* la venirea împărăţiei Cerurilor.[54]

[54] Nu este obiectivul nostru aici să cercetăm dacă însărcinarea celor Doisprezece să ierte păcate, să „lege şi să dezlege”, îşi are originea în spusele lui Iisus însuşi, sau dacă trebuie atribuită unei epoci ulterioare. Dar este sigur că, aşa cum porunca neistorică de a merge să răspândească credinţa în toată lumea (Matei xxviii. 19) ţine de o tradiţie ce s-a

conturat în Palestina, tot astfel concepţia conform căreia Apostolii sunt administratori ai puterii de a ierta a Duhului Sfânt are aceeaşi origine. Puterea sacramentală atribuită celor Doisprezece şi faptul că „vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei cerurilor", de oriunde ar fi putut proveni aceste idei, au fost fundamentale pentru înaltă veneraţie în care au fost ţinuţi aceştia de Bisericile Neamurilor, care i-au aşezat pe cei Doisprezece Apostoli foarte aproape de Domnul, 48

Recunoaşterea acestui statut înalt al celor Doisprezece Apostoli, a autorităţii lor care de la început a fost legată în mod firesc de cea a Bisericii Mamă din Ierusalim, s-a transmis în lumea ne-iudaică prin Apostolul Pavel şi ceilalţi misionari. Aceştia vorbeau de cei Doisprezece Apostoli ca de o înaltă autoritate, în numele a tot ce aduceau ei din patria natală în cadrul noii mişcări şi, în parte, pentru că ei înşişi construiau pe această fundaţie. Şi astfel a apărut acest fenomen straniu – cei „Doi-sprezece Apostoli" ca tribunal de primă instanţă şi sursă a unei autorităţi fundamentale.

Curând s-a conturat şi credinţa că Hristos a încredinţat continuarea şi răspândirea lucrării Sale celor Doisprezece o dată pentru totdeauna, şi într-atât încât orice act misionar adevărat se plasează sub autoritatea lor şi îşi trage de la ei conţinutul şi legitimitatea[55]. Se scrie în Biserica Romană în jurul anului 95 d.H: „Apostolii ne-au fost daţi nouă ca evanghelizatori de către Domnul Iisus Hristos (a se nota: „Apostolii", nu doar Petru şi Pavel); Iisus Hristos este trimisul lui Dumnezeu. Astfel Hristos este de la Dumnezeu şi Apostolii de la Hristos. Şi El şi ei fiinţează împlinind voia Domnului"[56].

încă de la sfârşitul secolului întâi Apostolii apăreau pentru Bisericile Neamurilor ca un fel de multiplicare a

pentru ca apoi să-i unească cu acesta în Noul Testament. Nu este însă nici o îndoială că aceste idei au provenit din Palestina.

[55] într-adevăr, în creştinismul timpuriu se credea că creştinarea lumii fusese deja făcută de către Apostoli – pentru că sfârşitul era aproape şi trebuia ca Evanghelia să fi fost răspândită peste tot – astfel încât misiunile actuale de evanghelizare nu erau decât un fel de strângerea spicelor după seceriş.

[56] I Clem. 42.

49

lui Hristos[57]. Ei sunt piatra de temelie a Bisericii: în Noul Ierusalim cele doisprezece pietre de fundaţie ale zidului de piatră al oraşului, poartă numele celor doisprezece Apostoli ai Mielului[58]. Dacă se vorbea despre poruncile Domnului, erau amintiţi şi Apostolii[59]. Ceea ce spune Serapion la începutul secolului al IlI-lea: „îi primim atât pe Petru cât şi pe ceilalţi Apostoli ca pe Hristos"[60], ar fi putut fi spus cu uşurinţă cu o sută de ani mai devreme. Deja, citim în Gal.iv. 14: eSeŞaoBe pe ax; Xpiarov Ir|Oo6v. „Alegerea şi trimiterea în lume a Apostolilor (după înviere)" s-a strecurat şi în Regulile de Credinţa[61] şi doar printr-un accident al istoriei nu şi-a găsit locul şi în vechiul Crez Roman. Pasaje din profeţii erau interpretate ca prezicând trimiterea Apostolilor, la fel cum era cazul şi pentru multe incidente din viaţa Mântuitorului însuşi.[62] Scriitori din Asia Mică, Roma şi Egipt (înainte de 160 d.H.) sunt unanimi în mărturiile lor despre aceasta, până şi Evangheliile împărtăşesc în parte această concepţie.[63]

[57] Această concepţie era probabil mult mai uşor de acceptat pentru creştinii ne-iudaici având în vedere că Hristos însuşi nu venise la ei. Legende despre misiunile de creştinare ale Apostolilor au fost fabricate curând, însă nimeni nu a îndrăznit să inventeze una despre Hristos (deşi trebuie să luăm în considerare legenda lui Abgar).

58 Rev. xxi.14

[59] Policarp şi Phil., vi. 3:Ka6cbc, airroc, EVETEIAOTO xai oi EuavYe^[10]" duevoi r)pdg dnooroXoi.

[60] r|U£ic, Kai riexpov xai TOOC, dAÂooc, dnooroXooc, dnoSexoueSa ax; Xpiorov (Euseb., *H.E.,* vi, 12,3).

[61] *Ascens.Isaiae,* iii. 13, ed. Dillmann.

[62] Iustin, *Apol.,i.39;* Aristides, *Apoi,* 2.
« Iuda 17;2, Petru iii. 2; Clem.42; Barnaba,v.9; viii.3; Didahia, titlul (AiSaxr) Kopioo Sid TOV I(3' dnooroXcov!); Herma, Viz.iii.5, Pil.,ix. 15, 16,17,25; Evanghelia după Petru, Apocalipsa lui Petru; Praedic. Petri în Clemens Alex., *Strom.,vi.6,* 48; Ignat., ad. Trall., 3; ad Rom., 4, ad. Philad., 5, Papias; Polyc; Aristides; Iustin în multe ocazii, implicaţii 50

De fiecare dată, forma în care este transcris apelul către Apostoli, ca adunare a celor Doisprezece, demonstrează că ideea este una axiomatică. în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* am cercetat mai amănunţit originea şi semnificaţia acestei curţi de apel, subordonată şi în acelaşi timp una cu Hristos, care dintr-o dată a devenit vasul care a primit într-însul „Tradiţia”.

Tradiţia reprezintă întodeauna nevoile prezentului făcând recurs la autoritatea trecutului. În acest caz însă, o multitudine de alte elemente ideale şi istorice au intrat în joc.[64] în plus, probabil că disputa cu gnosticii şi mar-cioniţii a propulsat autoritatea absolută a celor Doisprezece Apostoli în prima linie împotriva pretenţiilor acestora de acces la o tradiţie secretă sau împotriva preferinţei acordate unui singur Apostol. Acolo unde era vorba de Iisus sau de Evanghelii, puteau fi amintiţi şi Apostolii fără a se comite o ireverenţă, chiar în cazul Evangheliilor, întrucât acestea deveniseră un substitut pentru cuvântul Domnului. Formula „Cărţile şi Apostolii” apare pentru prima oară în a doua epistolă a lui

din marea operă a lui Irineu, din operele lui Tertullian şi Clement din Alexandria; Valentinians (Ptolemeu).

[64] Cel ce doreşte să afle mai multe despre aceste elemente trebuie să citească tratatul lui Tertullian, *De Praesc. Heret. „Ecclesia”* şi *Apostolii* idealizaţi sunt ideile centrale ale acestui tratat, şi în ele Iisus Hristos este păstrat cu sfinţenie. Cum ar fi fost să rămână numai Evangheliile pe post de Sfânta Scriptură! Un adevărat document pentru Biserică nu ar fi fost posibil fără alipirea celei de-a doua părţi a Canonului. „Qui acta apostolorum non receperunt”, exclamă Tertullian în cap. xxii., *„nec spiritus sandi* esse *possunt,* (ut) qui necdum spiritum sanctum possunt agnoscere discentibus missum, sed nec ecclesiam se dicant defendere, qui quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus probare non habent.” Duhul Sfânt şi Apostolii au devenit noţiuni analoage, acest fapt având drept consecinţă că noul Testament era privit fie ca operă a Duhului Sfânt, fie ca operă a Apostolilor.

51

Clement (cap. xiv.2): „Presupun că ştiţi că Scripturile şi Apostolii spun că Biserica nu aparţine lumii acesteia ci celei cereşti”.[65] Dacă xd PipAia înseamnă Scripturile în sensul de Vechiul Testament şi Evangheliile, atunci avem aici o formulă care este deja foarte asemănătoare cu cea a martirilor scilitani* („libri et epistolae Pauli viri justi”, vezi mai jos), şi la fel dacă xd ptBAia înseamnă numai Evangheliile. Dacă însă xd PiBAia se referă doar la Vechiul Testament, atunci Evangheliile şi Scrierile Apos-tolice sunt incluse în termenul oi dnooxoAoi, aceasta fiind terminologia care se întâlneşte şi în Fragmentul Murato-rian (de la rândul 79 în continuare).

Dar chiar dacă autorul s-ar referi la spusele orale ale Apostolilor – ceea ce nu e probabil, întrucât el pare să aibă în vedere mai degrabă un pasaj din Efeseni – rămâne faptul că acum se face o legătură strânsă între Apostoli şi „Scripturi”, aşa cum în urmă cu câteva decenii „Scripturile” erau asociate cu „Domnul”. Probabil că scrieri efective ale apostolilor erau căutate cu febrilitate. Dar urma să fie găsite ele? Erau cunoscute într-adevăr o Epistolă a lui Ioan, o Apocalipsă a lui Ioan, una a lui Petru, o epistolă a lui Iuda ce puteau fi considerate apostolice (vezi Tertullian, *De Cultu,* i.3) şi probabil că şi o epistolă a lui Petru. Nu mare lucru, ce-i drept, şi pe deasupra scrieri cu caracter personal, şi în afară de asta

[65] OUK oîopai opac, dvvoeîv ou *xă* piBÂia Kai oi dn6oro\oi xr|v EKK\r|oiav ou vuv ti vai

dXXd dvooBev (Aevoucn..

* Martirii scilitani reprezintă unul din primele grupuri creştine din nordul Africii (Numidia) ce au suferit persecuţii în timpul lui Marcus Aurelius (sfârşitul secolului al II-lea), ale căror *Acta* constituie primele documente ale Bisericii din Africa şi cele mai timpurii scrieri creştine în latină – *N.tr.*

52

nu se ştie dacă aceste scrieri se găseau reunite într-o singură culegere înainte de anul 180 d.H. Se simţea nevoia unei cărţi în care să fie descrise faptele şi învăţăturile tuturor celor Doisprezece Apostoli, şi această carte nu era disponibilă.

Este lesne de înţeles că în aceste circumstanţe, cartea care dintre toate scrierile existente se apropia cel mai mult de ideal, anume Faptele Apostolilor, a atras atenţia. Dar nu există nici o dovadă că asta s-a întâmplat înainte de 175 d.H. Trebuie deci să lăsăm deoparte pentru moment această carte. Astfel, nu au rămas decât Epistolele lui Pavel: ele au fost adunate şi erau în circulaţie în mai multe Biserici. Nu e nici o îndoială că atunci când era vorba de Scrierile Apostolice în primele trei sferturi ale celui de-al doilea secol erau vizate în principal, dacă nu exclusiv, epistolele lui Pavel.

Dar în ce fel se putea spune că Domnul se continua pe Sine în Apostolul Pavel? Evident, acest Apostol nu făcea parte din rândul celor Doisprezece Apostoli! Pentru a răspunde deplin la această întrebare, ar trebui să vorbim dintr-o perspectivă foarte largă, să descriem istoria relaţiei lui Pavel cu Apostolii originali şi cu creştinii evrei. Dar ajunge să evidenţiem că poziţia pe care Pavel a reclamat-o şi a obţinut-o de-a lungul epocii apostolice, confirmată prin opera sa, era astfel încât interzicea orice ezitare sau compromis în judecata Bisericilor. Aici, într-adevăr, „cine nu este cu mine este împotriva mea”. Oricine' era fie silit să-1 recunoască pe Pavel ca un Apostol de rang egal cu ceilalţi Doisprezece, fie să-1 respingă ca pe un impostor. Şi cu toate că fusese demult recunoscut iar însemnătatea epistolelor sale crescuse foarte mult -

53

pentru că doar ele dădeau o expresie clară teoriei Noului Legământ, care câştiga teren din ce în ce mai mult -egalitatea sa cu cei Doisprezece părea să fie din nou pusă sub semnul întrebării, întrucât el neavând calitatea de martor ocular al vieţii Mântuitorului nu putea să mărturisească despre istoria Sa şi despre natura Sa. în plus, faptul că marcioniţii şi gnosticii făceau apel cu dezinvoltură la Apostol trebuie să-i fi neliniştit pe oamenii Bisericii.[66]

Insă obiceiul citirii publice din Epistolele Sfîntului Ap. Pavel era aşa de răspândit şi prestigiul Apostolului cel „drept” şi „bun”, acest „vas ales” era mult prea încetăţenit ca să fie clintit cu adevărat. Apoi, era posibil ca Pavel să-şi primească legitimitatea prin intermediul celor Doisprezece Apostoli, căci ei fuseseră deja legitimaţi de Hristos. Oare nu îl recunoscuseră ei ca Apostol? O astfel de legitimitate nu era în spiritul Apostolului Pavel însuşi, dar acest fapt a fost lăsat deoparte. Conform teoriei succesiunii, universal acceptată atunci, cel care primeşte o funcţie are aceeaşi autoritate ca şi cel care îi deleagă această funcţie. Astfel ecuaţia era validă: Dumenezeu = Hristos = Cei Doisprezece Apostoli = Pavel.

Dar unde putea fi găsită dovada scrisă a legitimării lui Pavel de către cei Doisprezece? în Epistola către Galateni, dar aceasta nu era suficient; capitolul în chestiune putea fi înţeles şi altfel, şi în plus o mărturie prin care te autojustifici nu este demnă de crezare.[67] *Mărturia*

[66] Tertullian chiar îşi permite să vorbească pe un ton natural şi ironic despre Pavel ca

„apostolus hereticorum”.

[67] Tertullian, *De praescrip.,* 23: „Possum et hic acta apostolorum repudiantibus dicere: prius est ut ostendatis quis iste Paulus et quid ante apostolum, et quomodo apostolus, quatenus et alias (sell.

necesară se găsea în Faptele Sfinţilor Apostoli. Acest lucru făcea din această carte una de o valoare incomparabilă, nu era alta la fel, căci fără ea „Apostolul” Pavel cu epistolele sale, privit din punctul de vedere strict al tradiţiei, rămânea suspendat, pe când, fundamentându-se pe această carte, epistolele sale erau „apostolice” în cel mai strict sens al cuvântului, iar el însuşi se afla în aceeaşi proximitate faţă de Hristos ca şi cei Doisprezece.

(B) Am amintit deja subiectul Atestării. De-a lungul istoriei tuturor religiilor majore, cel puţin a celor care se fundamentează pe demonstraţie şi dovezi, apare un moment – şi aceasta destul de repede în ciclul lor evolutiv – când *Atestarea* devine aproape la fel de importantă ca şi *conţinutul comunicat.* Dacă adepţii unei *„noi” religii* prezintă conţinutul acesteia ca fiind identic cu cel al religiei originare, tot ce trebuie să facă este să împrăştie obscuritatea care a ajuns să învăluie vechea religie. Apoi, dacă noua religie conţine afirmaţii doctrinare ce răspund acestui scop, nu e nevoie decât să se dovedească *veridicitatea* lor şi totul se rezolvă. Aceasta a fost metoda apologeţilor când au avut de înfruntat păgânii: sarcina lor era să dovedească veridicitatea profeţilor care se constituiau într-un lung şir de martori ce acompaniau cursul istoriei. Dacă demonstraţia se dovedea irefutabilă, noua religie era justificată. Aceeaşi metodă a apărut ulterior în controversele interne dintre creştini. De îndată ce povestea lui *Kurios Christus,* a Divinităţii şi Umanităţii sale, a devenit o temă

haeretici) ad questiones plurimum eo utantur. Neque enim şi ipse se apostolum de persecutore profitetur, sufficit unicuique examinate credenti, quando nec dominus ipse de se testimonium dixerit.”

de interes fundamental – şi acest lucru se întâmplase deja în epoca apostolică – totul depindea de *Atestarea* vieţii Lui, deoarece conţinutul mesajului în sine nu era deloc străin păgânilor. Aceştia nu considerau nebunie esenţa mesajului „Dumnezeu manifestat”, ci lucruri accesorii mesajului, şi faptul că „Mitul” nu trebuia socotit simbolic, ci privit ca fapt, istorie întâmplată. întreaga atestare a faptelor istorice se face printr-un şir neîntrerupt de napaSiSovca (din partea celor care sunt autorizaţi) şi de napaXapPdveoBai. Dacă urmăm acest şir, autoritatea supremă în materie de tradiţie sunt cei Doisprezece Apostoli! Dacă conţinutul acestei tradiţii devenea subiect de controversă, era nevoie de o reîntoarcere la apostoli, aşa cum în situaţia similară privind mesajul despre Dumnezeu Tatăl-Creator era nevoie de o reîntoarcere la Avraam, Noe şi Adam. în acest din urmă caz, trebuia demonstrat că Homer şi grecii erau posteriori acestora, şi deci lipsiţi de autoritate, astfel că mai târziu acelaşi tratament trebuia aplicat şi învăţătorilor gnostici şi aşa ziselor autorităţi apostolice pe care se sprijineau ei.

Cu această intenţie, Papias a început o investigaţie serioasă şi unică în felul ei, căutând spuse ale Apostolilor despre Hristos (în afară de Evanghelii)[68], iar Iustin prezenta Evangheliile chiar şi auditoriului lui păgân – deci nu gnosticilor – ca *tnemorabilia* ale Apostolilor[69]; după

[68] Euseb., *H.E.,* iii.39. Aceste investigaţii nu par însă să fi fost foarte rodnice, iar rezultatele se poate să fi avut o valoare îndoielnică.

[69] în multe pasaje. Evreilor, el prezenta Apocalipsa lui loan, nu ca o operă a unui profet creştin, ci ca opera unui apostol al lui Hristos. *(DiaL,* 81).

cum de altfel şi Papias înaintea lui privea cu cea mai mare reverenţă această calitate (apostolică) a Evangheliilor, pe care de altfel şi-a fundamentat marea lui operă privitoare la Hristos. Astfel, Evangheliile care purtau numele unui Apostol sau al unui discipol al Apostolilor[70] au căpătat un nou atribut: nu mai erau doar „Scripturile Domnului", ci şi „Scripturi Apostolice", iar treptat faptul că erau apostolice a devenit la fel de important ca acela că erau divine. Dacă, însă, Evangheliile ca scrieri apostolice au devenit atât de importante datorită puterii lor de *atestare,* rezultă din asta că orice scriere apostolică trebuie să fi devenit importantă pentru că putea *„mărturisi despre".*
Aşadar, Epistolele şi Apocalipsele, odată ce sunt apostolice, apar într-o lumină nouă. în afară de conţinutul lor bogat şi divers şi de scopul în care au fost scrise, care le confereau împreună o mare valoare, ele câştigau în preţ şi datorită originii lor *apostolice.* Se ştie că la sfârşitul secolului al II-lea, la Roma, toate scrierile Noului Testament erau adunate sub un singur titlu „Apostoli", la fel cum Scripturile Vechiului Testament erau numite simplu „prophetae" (vezi mai sus Fragmentul Murato-rian); într-atât încât pe vremea celei de-a doua epistole a lui Clement, „Apostoli" devenise denumirea comună şi pentru Epistole şi pentru Evanghelii.

[70] Terţ. *De Praesc., 32:* „Sicut apostolic non diversa inter se docuisserin, ita apostolici non contraria apostolis edisissent"; *Advers. Marc,* iv.2,5: „Nobis fidem ex apostolis Ioannes et Mattheus insinuant, ex aposto-licis Lucas et Marcus insturant, iisdem regulis exorsi...Marcus quod edidit (evangelicum) Petri adfirmetur, cuius interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint".

Când distincţia dintre vechea culegere de texte şi cea nouă, exprimată în opoziţia „Prophetae-Apostoli"[71] a fost încetăţenită şi întărită de controversa montanistă, tot ceea ce era apostolic a atins apogeul strălucirii, astfel încât însăşi cuvintele Domnului încep să apară ca bijute-rii în montura unui ostensorium al *traditio et doctrina apostolica* ce includea tot – chiar şi Evangheliile cu Messia – şi care cuprindea tot ceea ce Dumnezeu a revelat omenirii după epoca Vechiului Testament. *împărţirea noii culegeri de texte în două părţi apare secundară în comparaţie cu unitatea sa fundamentală; dar această unitate poartă pe frontispiciu titlul de „Apostolii", şi nu de „Domnul".* Ce răsturnare de situaţie!
(C) Dar oare alipirea formală a Epistolelor lui Pavel la Canonul în formare, aşa cum erau de fapt şi cum erau citite, nu a ridicat o serie de probleme? Odată ce luăm în considerare o parte din conţinutul lor, putem presupune că aşa a fost. Au ajuns oare să facă parte din Canon *fau te de mieux* sau pentru că, datorită influenţei ideii de „apostolic", a cărei importanţă sporea pe zi ce trece, conjugată cu lecturile publice, ele au ajuns să fie tacit asimilate Canonului? Nici una din aceste explicaţii nu este după părerea mea suficientă; mai degrabă trebuie să luăm în considerare din nou colecţiile de scrieri canonice ale marcioniţilor şi gnosticilor. Am apelat la ele atunci când am răspuns la întrebarea privind motivul constituirii nui al Doilea Canon în Biserică. Acum trebuie să ne întrebăm

[71] în ciuda distincţiei „Prophetae-Apostoli", se presupune că apostolilor le era atribuit şi caracterul de profeţi, în afara apostolatului lor, deşi, după cunoştinţele mele, ei nu sunt numiţi nicăieri simplu „Profeţi".

dacă au avut o influenţă şi asupra împărţirii în două secţiuni a acestui al doilea Canon, şi dacă nu au jucat un rol în determinarea poziţiei privilegiate pe care Apostolul Pavel o are în acesta.

Canonul lui Marcion era dublu: cuprindea Evangheliile şi zece din epistolele lui Pavel. Dublul paradox al Noului Testament al Bisericii – anume, că este bipartit şi că epistolele lui Pavel ocupă un loc atât de important în cea de-a doua parte – este anunţat de Canonul lui Marcion. Dar este de asemenea prefigurat şi de Canonul valenti-nian, după cum putem conchide din scrisoarea lui Ptole-meu către Flora.[72] În aceste cercuri eretice, reverenţa fată de Apostolul Pavel era neţărmuită. Origen ne spune că Sf. Apostol Pavel şedea la dreapta lui Hristos în rai, conform marcioniţilor – aşa cum Hristos sade de-a dreapta Tatălui. Marcioniţii, în rândul cărora Evanghelia lui Ioan devenise în parte populară, sau ceilalalţi eretici, afirmau că el este Paracletul făgăduit.[73] De fapt Marcion a fost acela care, după Esnik, a predicat primul că Iisus a coborât de două ori pe pământ, o dată ca să pătimească şi să moară, a doua oară ca să-1 cheme la credinţă pe Pavel şi

[72] Nu există nici un suport pentru presupunerea că valentinienii ar fi deţinut şi alte scrieri în Canon în afară de Evanghelii şi Epistolele lui Pavel. Cât despre Faptele Apostolilor, Tertullian *(De Prasec, 22),* spune că ereticii o respinseseră.

[73] Orig., în Lucam Horn., 25 (iii. P.962W: „Denique în tantam quidem dilectionis audaciam proruperunt Marcionitae, ut nova quaedam et inaudita super Paulo monstra confingerent. Aiunt enim, hoc quod scriptum est, şedere a dextris salvatoris et sinistris de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. Porro alii legentes: „Mittam vobis advocatum spiritum veritatis" nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio, sed apostolum Paulum."

să-i reveleze lui înaintea tuturor semnificaţia Morţii Sale.[74] Prin urmare, împărţirea noului Canon în cele două componente „Evanghelii şi opera lui Pavel" nu putea fi mai naturală pentru Marcion.

Oare ar fi putut acest fapt să influenţeze Bisericile mari? Da, cred că putem foarte bine să presupunem că aşa a fost. Oare Bisericile importante îşi puteau permite să rămână în urma ereticilor în cinstirea lui Pavel? Acest lucru ar fi însemnat, în condiţiile date, să-1 cedeze lor pe Pavel. Dar se pare că dispunem şi de dovezi palpabile în sprijinul ipotezei noastre. Se ştie într-adevăr de mult că interpretări marcionite s-au strecurat în textul ecleziastic al epistolelor lui Pavel, dar abia de puţină vreme se cunoaşte faptul că Bisericile au acceptat chiar şi prefeţele marcionite la Epistolele lui Pavel! De Bruyne a făcut într-adevăr una din cele mai notabile descoperiri ale ultimilor timpuri, atunci când a dovedit că aceste prefeţe, care apar prima oară în *Codex Fuldensis* şi apoi în multe manuscrise ulterioare sunt de provenienţă marcionită şi că Bisericile nu observaseră simbolul copitei despicate.[75] Dar aceasta ar putea dovedi doar influenţa unui text!

[74] Esnik (vezi cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 1, pg. 304): „Apoi Iisus a coborât a doua oară în toată Dumnezeirea lui şi a mers la Domnul tuturor lucrurilor create (Demiurgul) şi s-a judecat cu El pentru moartea Sa...Apoi, părăsindu-1 pe acesta, s-a dus la Pavel şi i-a arătat preţul plătit şi 1-a trimis să predice despre preţul prin care am fost răscumpăraţi, pentru ca toţi să creadă că Iisus ne-a răscumpărat de la Dumnezeul Răzbunării pentru Dumnezeul Dragostei." Astfel Pavel ar fi fost primul care a revelat secretul mântuirii, nu Iisus însuşi.

[75] „Prologues bibliques d'origine Marcionite" (Rev. Bened., 1907, Ianuarie, pl-16), şi de asemenea în *Theol .Ztg.,* 1907, No.5. A se vedea copia prefeţelor în Anexa I.

Nicidecum, ci dovedeşte *influenţa pe care a exercitat-o culegerea marcionită a epitolelor asupra formării colecţiei ecleziasticei* Arunci ar trebui să presupunem că nu a avut nici un fel de influenţă asupra *ideii* acestei culegeri de scrisori în calitatea ei de supliment la Evanghelii? Bineînţeles, putem să bănuim că această influenţă asupra formării culegerii de texte în sine este o influenţă foarte timpurie. Oare nu trebuie

să o localizăm chiar în epoca formării Canonului acceptat de Biserică? Dar chiar dacă suntem sceptici în legătură cu această dovadă exterioară, adevărul că mişcările marcionite şi valentiniene nu ar fi putut să rămână fără semnificaţie pentru Biserică, rămâne.
în afară de aceasta, mai e ceva de discutat. Este drept că speculaţia avansată de autorul Fragmentului Muratorian[76], că Pavel ca şi Ioan, scriind epistole către *şapte* Biserici, scria de fapt *uneia singură,* Bisericii universale – a apărut într-o epocă când Epistolele îşi găsiseră deja locul în Canon, când se dorea justificarea includerii în acesta a unor astfel de scrieri cu caracter de circumstanţă.[77] Dar ideea că „Apostolus ad omnes scripsit dum ad quosdam”[78] este bineînţeles mult mai veche. Probabil că s-a născut atunci când oamenii au început să preţuiască puterea povăţuitoare a Epistolelor. „Catolicitatea” Epistolelor era evidentă din multe pasaje pe care acestea le conţineau; şi chiar dacă ar fi fost mai puţine pasaje a căror

[76] Şi am putea spune de nenumăraţi alţii după el.
[77] Dacă s-ar fi întâmplat ca Pavel să scrie epistole către trei în loc de şapte biserici, putem fi siguri că s-ar fi găsit că nimic nu simbolizează mai bine biserica universală decât numărul trei.
[78] Terţ., *Advers.Marc,* v.17.

importanţă generală pentru biserică să nu fie evidentă de la sine şi să aibă nevoie de lumină artificială, totuşi Apostolus ţine de Biserică şi Biserica de Apostolus!
O dată ce conceptul şi titlul de Apostol i-a fost atribuit sfântului Pavel, era numai o chestiune de timp până când scrierile sale, oricare ar fi fost conţinutul lor, să fie ridicate formal la rangul de parte a Scripturilor Biserii. Faptul că a contat în acest proces şi serviciul real pe care Epistolele lui Pavel l-au adus ordinii instituite de Biserică, este indicat de o ciudată notiţă din Fragmentul Murato-riah în legătură cu epistolele sfântului Apostol adresate unor persoane particulare: „În ordonatione eccesiasticae disciplinae sanctificată sunt”.
Dar Sf. Pavel nu putea fi niciodată „Apostolus”. El nu putea să ofere o mărturie directă; alte câteva elemente discutabile – caracterul de circumstanţă şi particular şi de alte caracteristici ale epistolelor sale, care împiedicau canonizarea lor formală – rămâneau o dificultate.[79] Aces-ta este motivul pentru care cu numai douăzeci de ani înaintea faimoasei afirmaţii a lui TertuUian referitoare la Biblia Bisericii Romane („Ecclesia Romana legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscit[80]; inde potat fidem”, *De Praesc.*,36) – şi deci şi la cea a Bise-

[79] După cum înclinau să creadă până şi în secolul al V-lea şi al Vl-lea teologii mai sobri ai şcolii din Antiohia.
[80] Cf. *De Baptism,* 15: „Tam ex domini evangelio quam ex apostolic litteris”. S-a făcut presupunerea că împărţirea bipartită a Vechiului Testament (Lex et Prophetae) a influenţat împărţirea similară a Noului Testament; dar acest lucru nu poate fi dovedit şi nu este nici măcar probabil, având în vedere că această împărţire poate fi explicată şi altfel, iar relaţia „Evangelum” şi „Apostolus” poate fi asemănată cu cea dintre „Lege” şi „Profeţi” doar dintr-un anumit punct de vedere, în timp ce paralela nu ţine din alte unghiuri.

ricii Africane – creştinii africani, profani se pare, răspundeau la întrebarea: „Quae sunt res în capsa vestra?” prin cuvintele: „Libri et epistulae Pauli viri iusti”. Aflăm că la acea perioadă, în Africa, Epistolele Sf. Ap. Pavel îşi găseau locul în vecinătatea culegerii sacre, dar ultimul pas, ce consta în identificarea lor completă cu *\pacpai*, nu fusese încă făcut. Aici putem scruta procesul de formare al Noului Testament, şi asta chiar în faza ce precede închiderea lui.[81] O diferenţiere între Pavel şi

„Scripturi” se găseşte încă în opera controversată a romanului Caius (aprox. 200 d.H.).
Pentru că erau citite pe scară largă, epistolele lui Pavel aveau dintru început tendinţa intrinsecă de a se constitui în părţi ale Noului Testament ce avea să fie; dar abia după un proces lent urma să-şi câştige locul în rândul Scripturilor Canonice, şi nu trebuie să pierdem din vedere că acest lent proces este responsabil pentru faptul că ele au reuşit să obţină şi să-şi păstreze o poziţie în Canon şi că doar astfel au ajuns să formeze a doua parte a acestuia.
Dar, în afară de scrierile pauline, în această a doua parte se numărau (după cum aflăm de la Irineu, Fragmentul Muratorian şi TertuUian) în jurul datei de 180-200 d.H. (adică de îndată ce s-a înfiinţat un Al Doilea Canon) încă cel puţin 5 (6) alte scrieri: Faptele Apostolilor, doua epistole ale lui Ioan, Apocalipsa, Epistola lui

[81] Formula foarte ciudată a lui TertuUian: „Instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum” *(De Praesc,* 40) pare să ne ofere posibilitatea de a surprinde un stagiu al procesului de creştere al Noului Testament. Dar nu putem fi siguri ce vrea să spună TertuUian prin „instrumenta sanctorum Christianorum.”

Iuda şi poate chiar prima epistolă a lui Petru.[82] în ceea ce priveşte ultimele cinci scrieri menţionate, este sigur că oriunde erau deja în circulaţie, vor fi fost adăugate imediat la noul Canon ca opere apostolice în cel mai adevărat sens al cuvântului. Evident, s-a întreprins o căutare a acestor scrieri, care erau într-adevăr scrierile de care era nevoie pentru a doua parte a Canonului; din acest motiv, chiar şi o mică scriere efemeră ca Epistola lui Iuda a fost adoptată, ca una al cărei autor este un Apostol.[83] Păcat că doar atât de puţine scrieri ale celor Doisprezece Apostoli au putut fi găsite, şi că fiecare oferea mărturia unui *singur* apostol! Unde se putea găsi o carte care să conţină mărturia tuturor celor Doisprezece Apostoli şi care să reia învăţătura lor? Faptele Apostolilor a fost imediat îmbrăţişată. Am vorbit deja despre această carte; acum ne vom apleca asupra ei de o manieră mai detaliată. Este adevărat că nu întrunea întru totul cernintele ideale ale Noului Canon, dar ceea ce oferea era de o importanţă extremă. *Ieşea în evidenţă ca document fundamental a tot ceea ce era vechi şi apostolic şi ca mărturie a ceea ce prima ca*

[82] Policarp, în epistola sa, foloseşte această scriere, dar nu o citează, făcând uz de ea de aceeaşi manieră în care tratează prima epistolă a lui Clement, dar altfel se comportă cu epistolele lui Pavel. Lipseşte din Fragmentul Muratorian, iar Tertullian în operele lui timpurii nu o citează (dar nu şi Irineu). întrebarea care se naşte este dacă Petru era privit drept autorul acestei scrieri, şi dacă ea aparţinea celei mai vechi forme a Canonului. De aceea eu o trec cu vederea. Putem totuşi să admitem că Apocalipsa lui Petru era la început inclusă în Canon, dar că foarte curând s-au ridicat obiecţii împotriva ei la Roma (vezi Fragmentul Muratorian. Vom discuta mai pe îndelete această chestiune şi cazul *Păstorului* lui Herma).

[83] Tertullian îi dă în mod intenţionat titlul *(De Cultu,* i.3: „[Scriptura] Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet”).

importanţă. Din punctul de vedere al bisericii catolice timpurii prezenta următoarele avantaje:
1. Era opera acelui Luca, care prin scrierea sa ce făcea parte din Canonul Evangheliilor era recunoscut ca „vir apostolicus” şi ca autor canonic.[84]
2. Descria istoria timpurie a Bisericii într-un stil eroic – adică, atesta caracterul clasic al acelei istorii.
3. Reda discursuri şi mărturii ale tuturor Apostolilor prin vocea Sf. Petru.
4. Relata activitatea misionară a cel puţin unuia, dacă nu a doi dintre

Apostolii originari, o activitate ce putea fi asimilată drept *opera tuturor Apostolilor.*
5. Descria tranziţia de la creştinarea evreilor către creştinarea Neamurilor, arătând că lucrarea fusese dusă la îndeplinire de Sf. Ap. Petru, prin decizia Comunităţii Primare.
6. Conferea legitimitate ca Apostol deplin Sf. Pavel, atât lui cât şi conţinutului învăţăturii sale, şi oferea o linie de interpretare mai mult decât dezirabilă a pasajelor „dificile” ale epistolelor lui Pavel, în conformitate cu *communis opinio* a Bisericii.
Faptul ca această carte era văzută în lumina acestor avantaje este clar dovedit de afirmaţiile lui Irineu şi Tertullian. În ceea ce îl priveşte pe cel dintâi autor amintit, Sf. Pavel şi Epistolele sale se află pur şi simplu sub aripa ocrotitoare a Faptelor Sfinţilor Apostoli; poziţia lor autoritară în istorie şi în Canon apare ca fiind justificată simplu prin această carte. Nu altfel stau lucrurile în pa-
[84] Este adevărat că acest lucru nu este scos în evidenţă de titlul ales pentru această carte. Dar Irineu, Fragmentul Muratorian şi Tertullian au insistat asupra acestui lucru. Reflecţia asupra conţinutului cărţii era cel mai important lucru oglindit în alcătuirea titlului.

sajele cu o importanţă hotărâtoare din Tertullian.[85] Irineu afirmă cu îndrăzneală (iii.14,1) că Luca a fost: „non solum prosecutor sed et co-operarius *apostolorum”* (adăugând „maxime autem Pauli” pentru a reconcilia afirmaţia-i uşor extravagantă cu istoria efectivă). Mai mult, autorul Fragmentului Muratorian introduce această scriere cu titlul foarte avântat de: „Acta *omnium* apostolorum,”[86] iar Tertullian afirmă sentenţios: „Qui Acta Apostolorum non recipiunt nec Spiritus sancti esse possunt”.
Aici putem vedea clar cât de preţuită era această carte, ce se dorea de la ea şi cu ce scop determinat a fost valorificată la maximum prin *inserarea ei între Evanghelii şi Epistolele lui Pavel.* Totuşi, trebuie să recunoaştem că potrivit mărturiei lui Tertullian cartea nu făcea parte din Canonul gnosticilor, că secta encratiţilor[87] o respinsese şi ea, iar înaintea mărturiei lui Irineu şi a Fragmentului Muratorian nu exista nici cea mai mică dovadă că ar fi fost folosită în citiri publice sau că ar fi avut vreo aspiraţie de a se integra în Canonul în dezvoltare;[88] în fine, că această carte nu era îndreptăţită prin nimic să fie inclusă în vreo colecţie de scrieri cu autoritate, în circumstanţele existente între anii 70 şi 170 d.H.. Luând în considerare toate aceste lucruri, trebuie să ajungem conchidem că *alipirea acestei cărţi la Canonul aflat în formare dă semnele unei alegeri chibzuite, făcută conştient*
[85] Vezi *De Praescs.,22,* 23; *Advers. Marc,* i.20;iv. 2-5,v.l-3. Cf. pasajelor citate mai sus, p.49, nota, p.53, nota.
[86] Chiar şi titlul FIpaŞEic, *TJOV* ânooroXoov e un titlu care pretinde mult prea multe.
[87] Euseb, *H.E.,* iv. 30,5: ur) xdc, ripdŞeic. T<BV ÂnooroXcov KartaSexouevoi.
[88] Nu avem nici un fel de indicii despre Faptele Apostolilor până când această scriere nu îşi face apariţia în Noul Testament.

într-un anume scop, a unei forţe directoare acţionând cu autoritate; şi că în urma unei astfel de acţiuni conştiente, Canonul ideal s-a realizat, cel puţin ca profil general, în forma bipartită a Noului Testament atât catolic cât şi apostolic.
Mica culegere de epistole apostolic-catolice şi-a găsit locul în Canon printr-un proces analog cu cel prin care au fost incluse Faptele Apostolilor. în Canon ambele servesc aceluiaşi scop: epistolele, prin natura lor intrinsecă, deşi într-o mai mică măsură pentru că sunt atât de puţine şi atât de scurte; Faptele Apostolilor însă, a fost artificial

promovată pe locul ei, şi corect exploatată, putând astfel să-şi împlinească menirea în cel mai înalt grad.
Faptele Apostolilor este într-un fel cheia înţelegerii ideii de Nou Testament al Bisericii şi a dat structura organică pe care Canonul o are şi astăzi. Asumând poziţia din fruntea scrierilor apostolice, Faptele Apostolilor au făcut posibilă împărţirea Canonului în două părţi şi au justificat combinarea epistolelor lui Pavel cu Evangheliile. Este de asemenea posibil să vorbim despre o împărţire tripartită, în care Faptele Apostolilor (împreună cu epistolele soborniceşti şi cu Apocalipsa) formează partea centrală.
Faptele Apostolilor dovedeşte că Noul Testament este o creaţie „târzie", aparţinând în forma lui finală unei epoci ce nu este anterioară sfârşitul secolului al II-lea. Cât priveşte părţile sale componente, acestea sunt mai timpurii, pentru că fuseseră deja folosite pentru lectura publică de multă vreme (chiar dacă nu de manieră regulată), iar Evangheliile deţinuseră o poziţie apropiată, dacă nu egală ca prestigiu, cu Vechiul Testament deja de câteva decenii. Astfel tranziţia de la o veche stare de lucruri

la Noul Testament a fost pentru multe Biserici aproape imperceptibilă.
§3. *De ce conţine Noul Testament patru Evanghelii şi nu doar una?*
Titlul original al Evangheliilor în Canon avea forma următoare: Evanghelia după Matei, după Marcu, după Luca, după Ioan.
Aşa era în cele mai vechi forme cu autoritate (cuvântul Evanghelie nu este repetat). Un raţionament simplu ne spune că titluri atât de asemănătoare şi în acelaşi timp atât de imperfecte nu puteau fi creaţia autorilor înşişi. Trebuie să conchidem că aceste titluri ca şi titlul ripaŞEtc, tcbv AnoaroXfflv au fost adăugate la o dată ulterioară. Astfel titlurile originale au fost pierdute, sau mai bine zis distruse, căci aceste scrieri trebuie să fi avut titluri.
Aceste titluri pot fi datate începând cu mijlocul secolului al II-lea. Acest lucru şi similaritatea formelor lcr certifică faptul că ele provin de la persoana care a înmănuncheat pentru prima oară aceste cărţi şi le-a legat într-una. în mod logic, acest lucru nu s-a întâmplat (ca în cazul Faptelor Sfinţilor Apostoli) atunci când Noul Testament a luat formă bipartită, ci la o dată anterioară .[89]
În manuscrise titlul *comun* al celor patru Evanghelii este „Evanghelia". Compilatorul nu a repetat cuvântul
[89] Dacă s-ar fi întâmplat cu puţin înainte de anul 200 d.H, putem presupune că s-ar fi operat o schimbare de nume; astfel Evanghelia după Marcu ar fi apărut ca Evanghelia după Petru, iar cea după Luca drept cea după Pavel.

Evanghelie în titlul fiecărei Evanghelii individuale în mod neintenţionat. Ele erau menite ca *împreună* să reprezinte „Evanghelia"; nici una dintre ele nu putea fi numită de una singură „Evanghelia". Cu atât mai puţin se putea vorbi despre Evanghelia „lui Matei", deoarece cuvântul Evangelium avea genitivul ei de la sine înţeles, „Jesu Christi."
Nici nu putem interpreta aceste titluri „după Matei" etc, ca şi cum prin ele compilatorul ar fi vrut să spună că acea carte nu ar fi fost compusă de Matei, etc. ci ar fi fost doar indirect legată de aceşti oameni. Nimeni în antichitate nu a înţeles astfel aceste titluri. Chestiunea se clarifi-că dacă ne gândim la titlurile Evangheliilor apocrife: Evanghelia lui Petru pretinde că a fost scrisă de Sf. Petru, iar Sf. Ap. Petru vorbeşte la persoana întâi; cu toate acestea, această Evanghelie poartă ttlul de „Evanghelia după Petru". Titlurile Kaid Max6aiov, etc. înseamnă „Evanghelia relatată de însuşi Matei", etc, *nicidecum,* „Evanghelia după

tradiţia lui Matei", etc.[90]
Caracterul şi simetria titlurilor arată că cele patru cărţi erau menite a fi privite ca una singură într-o prezentare cvadruplă. Irineu gândeşte astfel când vorbeşte de Evanghelia „împătrită"[91], iar această viziune îşi găseşte o expresie foarte clară în Fragmentul Muratorian, al cărui autor scrie cu circumspecţie, dar în mod foarte

[90] Erau de asemenea evanghelii numite KOT Aivutiouc,. Aici kend nu poate să însemne decât „după cum obiceiul, tradiţia lui.." sau ceva similar. Nu cunoaştem originea acestor termeni. Dar se pare că erau interconectaţi – că în Egipt evanghelia utilizată de creştinii evrei avea un nume, în timp ce cea utilizată de ceilalţi creştini purta celălalt nume. « iii.11.8.

semnificativ: „A treia carte a Evangheliilor după Luca" , „a patra carte a Evangheliilor după Ioan". Compilatorul acestor cărţi nu a găsit că importanţa scrierilor se află în primul rând (sau chiar deloc) în cine le-a redactat, nici în faptul că fiecare dintre ele, de sine stătător, îşi atingea obiectivul pe care îl avea în vedere – pentru că atunci nu ne-ar fi transmis patru din ele – nici măcar în statutul lor de „Evanghelii" (ca şi când ar fi putut fi mai multe Evanghelii), ci importanţa lor stătea în faptul că *împreună* alcătuiau Evanghelia. în ele era înscris tot ceea ce se putea şti şi ce era de ştiut despre Evanghelie.
Această stare de lucruri trebuie datată în Asia Mică, în jurul tinereţii celei mai fragede a lui Irineu, adică înainte de mijlocul secolului al II-lea. Irineu nici nu avea cunoştinţă că Evanghelia a existat vreodată în scris sub o altă formă decât aceasta; astfel el atribuie împărţirea ei în patru părţi unei dispoziţii a Providenţei divine, care corespundea ordonării împătrite a Naturii, care era deja prefigurată în Vechiul Testament.[92]
Nici nu este un simplu accident că datorită mărturiei lui Irineu putem localiza această stare de lucruri înainte de mijlocul secolului al II-lea în Asia Mică, pentru că după cum am arătat în cartea mea *Chronologie,* i.S.589 ff., 681-701, este foarte probabil ca reunirea celor patru Evanghelii să fi avut loc în Asia Mică, şi ca de acolo £uaYY^[ov] Texpdpâopcpov[93] să-şi fi început cariera victorioasă în controversele anti-gnostice, iar după câteva decenii să se fi încetăţenit în cele mai multe dintre Bisericile locale.

M iii.11.8; iii.l
[93] Evanghelia împătrită.

Ştim că de fapt cu mult înainte de mijlocul secolului al II-lea, chiar de pe vremea lui Ioan Prezbiterul, existau multe dezbateri privitoare la cele Patru Evanghelii, care erau comparate şi confruntate una cu alta, şi că în aceste dezbateri *Ioan însuşi a jucat un rol important.* Aceste dezbateri aveau ca subiect în primul rând chestiuni legate de *completitudinea şi ordinea corectă a evenimentelor* în respectivele Evanghelii, şi de asemenea dacă autorii lor au fost sau nu *martori oculari* ai evenimentelor narate, şi dacă în *operele lor au dat expresia cuvenită, de o manieră suficient de nobilă, naturii christice.*[9i] După cum se întâmplă de obicei în asemenea dezbateri, unii au adoptat o poziţie radicală şi nu au acceptat decât Evanghelia după Ioan, sau, doar Evangheliile Sinoptice (sau chiar numai una dintre acestea?), afirmând că celelalte Evanghelii nu au autoritate, încercând chiar să le condamne pentru erezie. Rezultatul acestor discuţii şi controverse a fost că Biserica nu a renunţat nici la Evanghelia lui Ioan, nici la cele Sinoptice, ci ele au fost rânduite împreună într-o compilaţie, în felul mai sus menţionat.[95]

[94] Dovezile, care indică cu toatele Asia Mică, sunt de găsit în Papias, Clement din Alexandria, Fragmentul Muratorian, Epiphanius (Alogi), Hippolit, şi Eusebiu, *H.E.,* iii.24.

[95] Aceasta a însemnat (nu ştim dacă a fost intenţionat sau nu) că supremul prestigiu a fost atribuit celei de-a patra Evanghelii; pentru că aceasta ar fi putut într-adevăr să fie respinsă, însă odată acceptată, superioritatea sa era astfel admisă tacit. în cazul acestei Evanghelii -şi aici sunt de accord cu Overbeck, în lucrarea citată mai devreme -era o chestiune de „Nu vei avea alţi Dumnezei în afară de mine.” Putem în acelaşi timp să presupunem că autorul – ca şi Ioan Prezibiterul relativ la Marcu – se poate să fi respectat celelalte Evanghelii ca scrieri demne de admiraţie, că le-a susţinut chiar din acest punct de vedere, dar că în mod sigur nu ar fi vrut să le vadă ca aliate scrierii lui. (Jullicher, *Einl.,* S.465, spune că Sf. Ioan nu a vrut să-i înlocuiască pe Sf. Matei şi Sf. Luca. în mod cert avea cu totul alte

Compilaţia a fost deci un compromis, nu între creştini şi iudeo-creştini – această controversă nu a fost nici măcar luată în considerare – ci între uzanţele şi tradiţiile opuse din Bisericile cele mai importante din Asia Mică, mai ales cea din Efes, în privinţa Evangheliilor ce trebuiau citite la slujbă, tradiţii ce proveneau poate din Ahaia (Sf. Luca), Palestina (Sf. Matei), Roma (Sf. Marcu) şi Asia Mică (Sf. Ioan).[96] Aş dori să remarc doar că datorită întâlnirii a mai multor Evanghelii într-o singură provincie a Bisericii, s-a ajuns la un fel de exerciţiu de critică istoricistă asupra Evangheliilor (privitor la aspecte cum ar fi completitudinea, corectitudinea ordonării evenimentelor, concepţia despre Natura lui Hristos) şi că în

obiective pentru care şi-a scris cartea, însă oare a intenţionat el ca scrierea lui să fie alipită celorlalte Evanghelii? Şi oare scopul de a le înlocui cu cartea sa nu e atât de evident în scrierea lui pentru că este asumat ca un lucru de la sine înţeles?) Apoi cea de-a treia Evanghelie a fost scrisă cu siguranţă pentru aho Evanghelie, iar Eusebiu (care fără îndoială ştia greacă!) are sigur dreptate atunci când înţelege din prolog că Sf. Luca nu era întru totul mulţumit de predecesorii săi, nici măcar de Sf. Marcu şi găsea operele lor un pic încrezute *(H.E.,* iii.24,15). Mai mult, introducerea formală a lui Marcu arată că autorul a vrut ca opera sa să fie povestea însăşi, nu una din multele poveşti, în fine, amândouă aceste Evanghelii, în ciuda intenţiilor lor înalte, nu erau nici una destinate lecturii publice, în timp ce este evident că Evanghelia după Matei a fost concepută de la început în acest scop. Nu am nici o îndoială că şi celelalte două Evanghelii Sinoptice şi-au câştigat rangul şi demnitatea de a fi citite în biserică, doar pentru că au fost asociate cu cea după Matei (vezi cartea mea *Neue Unters. zur Apostelgeschichte,* 1911, S.94).

[96] După cum nu trebuie deloc să luăm în considerare în acest context controversele timpurii ale iudeo-creştinilor cu creştinii din celelalte Neamuri. Trebuie să respingem de asemenea ipoteza că oricine altcineva în afară de Marcion ar fi observat diferenţele teologice dintre Evangheliile Sinoptice. O astfel de controversă a existat totuşi în Asia Mică între acestea şi Evanghelia după Ioan, dacă depind sau nu de mărturii oculare, şi legat de corectitudinea conţinutului lor teologic.

consecinţă, timp de câteva decenii, biserica din Asia Mică a adoptat o atitudine faţă de Evanghelii pe care nu şi-a mai permis să o arboreze vreodată în secolele următoare.

Compromisul a avut loc sub semnul Evangheliei după Ioan. Cei care au dorit ca această scriere târzie să fie citită în bisericile din Asia Mică şi-au susţinut cu câştig de cauză punctul de vedere în faţa „Alogi”-lor, dar pentru că nu au putut aboli tradiţia precedentă a lecturilor în public, s-a născut problema unei pluralităţi a Evangheliilor. Dacă ar fi fost o chestiune de numai două Evanghelii, dificultatea ar fi rămas destul de mare; de aceea nu se poate spune că ea a crescut semnificativ pentru că era vorba de trei, respectiv patru Evanghelii. De fapt, putem să emitem ipoteza că situaţia creată de succesul celei de-a patra Evanghelii, a permis şi celorlalte trei Sinoptice să rămână ca scrieri evanghelice laolaltă cu Evanghelia lui Ioan, în loc de poate doar cea după Matei sau doar cele după Marcu şi Luca; iar de dragul practicilor curente, în afară de Evanghelia după Ioan, să fie tolerate mai degrabă decât reprimate. Dar în momentul în care a fost alcătuită această compilaţie împătrită, oare autorul ei a intenţionat să aibă ultimul cuvânt, sau să fie privită

numai ca o soluţie provizorie? în cartea mea *Reden und Ausätzen(i\.S239* ff) am oferit unele motive pentru care ultima alternativă apare mult mai probabilă. Jullicher (loc.cit) e de părere că nu aşa stau lucrurile şi afirmă: „nu era cazul ca cineva să aibă obiecţii la patru Evanghelii, în orice caz nu mai mult decât ar fi obiectat la treisprezece epistole ale lui Pavel sau la istorisiri paralele ale aceluiaşi eveniment în Vechiul Testament. Diferenţele nu erau percepute, creştinii doar se bucurau de confirmarea pe care fiecare evanghe-

list o procura celorlalţi, iar ca soluţie salvatoare se făcea apel la teoria că evangheliştii ulteriori îi completau pe primii. Bineînţeles fiecare mică sectă îşi avea Evanghelia proprie, după cum în sânul Bisericii catolice răspândite pe trei continente pentru o vreme cărţi diferite şi-au împărţit acest privilegiu, pentru ca apoi lucrurile să se aşeze de la sine, cu toate cele patru [Evanghelii] alăturate”.
După părerea mea aceste remarci ale lui Jullicher nu oglindesc starea de spirit şi circumstanţele acelei perioade. Este adevărat oare că la acea epocă patru Evanghelii nu ar fi putut trezi mai multe obiecţii decât treisprezece epistole ale lui Pavel? – ca să nu mai spunem că după Fragmentul Muratorian nici cele treisprezece epistole ale lui Pavel nu erau percepute ca total în afara oricărei obiecţii, în mod sigur ţine de esenţa unei istorii *autorizate* să se constituie ca singura autoritate şi ca prestigiul ei să fie văzut ca periclitat de orice altă istorisire concurentă[97] - cu atât mai mult cu cât această istorie era destinată citirii regulate în timpul serviciului divin, lecturi alternative din alte surse putând duce la neînţelegeri serioase.
Comparaţia lui Jullicher cu Epistolele este desigur deplasată. Doar faptul că epistolele aveau anumiţi destinatari a provocat unele dificultăţi; în afară de asta ar fi putut să fie la fel de multe Epistole câţi Psalmii, fără să fi iscat vreo problemă. Nici nu este adevărat că nimeni nu a fost deranjat de pluralitatea Evangheliilor sau nu a simţit diferenţele din relatările lor. Nu a scris oare chiar autorul Fragmentului Muratorian: „Licet varia singulis
[97] Comparaţia cu istorisirile duble din Vechiul Testament nu e validă, pentru că nu ştim ce dificultăţi s-au iscat de-a lungul procesului de canonizare al lor în Sinagogă. Biserica aici nu a avut de ales, a trebuit să accepte Canonul aşa cum era, cu dificultăţile aferente.
evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint în omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, etc?”
Aceasta e spus contra obiecţiilor la însăşi pluralitatea Evangheliilor ca fapt în sine şi la diferenţele din istorisirile lor, dintre care una este scoasă în evidenţă ca un exemplu foarte important de dezacord! Iar tot ceea ce spune Irineu despre această chestiune nu e oare o apologie a celor patru Evanghelii în faţa necesităţii naturale de a avea doar *una?* El este obligat să se angajeze într-un joc de cuvinte între *ivi* TVEOucm oovexouevov[98] şi Texptpâ-uopcpov” (un termen care prin natura sa maschează adevărata porblemă) – un argument mai degrabă retoric; iar apoi, urmând linia trasată de el şi de autorul Fragmentului Muratorian, s-au făcut nenumărate încercări în sânul Bisericii de a reduce acea pluralitate problematică la o unitate artificială.
„Diferenţele nu erau percepute”, spune Jullicher. De fapt, situaţia este chiar pe dos: de la două genealogii diferite ale lui Iisus la relatările despre manifestările sale de după înviere, diferenţele erau percepute acut şi tot felul de încercări au fost făcute de a le armoniza – să ne

gândim numai la Iulius Africanul de exemplu! Nici nu pot să găsesc nicăieri vreo dovadă că: „creştinii doar se bucurau de confirmarea pe care fiecare evanghelist o procura celorlaţi.” De ce confirmare avea nevoie un evanghelist ca Marcu sau Matei? Mai mult, „soluţia salvatoare în care se făcea apel la teoria că evangheliştii

[98] Ţinute laolaltă de acelaşi duh.

[99] împătrit.

ulteriori îi completau pe primii”, descrisă de Jiillicher ca ultimă soluţie nu numai că contrazice însăşi idea unei Evanghelii canonice, dar şi-a făcut apariţia la o dată comparativ târzie şi în mod sigur nu a făcut să exulte de fericire pe creatorii ei.

Apoi, trebuie să-mi manifest dezacordul faţă de ide-ea că: „fiecare mică sectă îşi avea Evanghelia proprie, după cum în sânul Bisericii catolice răspândite pe trei continente pentru o vreme cărţi diferite şi-au împărţit acest privilegiu, pentru ca apoi lucrurile să se aşeze de la sine, cu toate cele patru [Evanghelii] alăturate.” Aici contrastul dintre „o mică sectă” şi întreaga Biserica catolică nu e bine creionat: în ceea ce priveşte acest lucru (Evangheliile), nevoile întregii Bisericii nu puteau decât să coincidă cu interesele celei mai mici secte.

Mai mult, toate comunităţile creştine separate de aceasta de care avem cunoştinţă (nu numai secte insignifiante), în afară de cele care s-au separat de trupul Bisericii Catolice după crearea Canonului celor patru Evanghelii, aveau doar o singură Evanghelie: astfel, iudeo-creştinii din Palestina şi Egipt, creştinii timpurii din Egipt, Biserica marcionită în toată lumea, iudeo-creştinii gnostici şi creştinii din Asia Mică care respinseseră Evangheliile Sinoptice. Pluralitatea Evangheliilor era o particularitate cu caracter singular, despre care, dacă e să judecăm după scrierile creştine cele mai timpurii care citează „Evanghelia” sau lucruri din Evanghelie (Scrisoarea I a lui Clement, Didahia etc), nimeni nu avea nici cea mai vagă noţiune.

De aceea întrebarea noastră este justificată dacă concesia că cele patru Evanghelii erau autorizate pentru citirile publice, ce a fost făcută în Asia Mică după multe
controverse şi încordare, a fost într-adevăr gândită ca o soluţie definitivă a problemei. Evanghelia după Marcu şi culegerea de spuse ale lui Iisus (Q), al cărei autor probabil este Apostolul Matei au fost urmate de Evanghelia după Luca şi Evanghelia după Matei, care erau mai degrabă „armonizări”. În aceste două Evanghelii cele două surse (Marcu şi Q) sunt sintetizate în câte o singură carte, fără nici un respect pentru statutul autorilor lor. De ce nu s-ar fi continuat procesul până la un stagiu de fuzionare mai avansat, cu condiţia ca cele patru Evanghelii să fi fost privite doar ca ceva provizoriu?

Chiar dacă nu am fi avut alte informaţii despre aceasta, întrebarea în sine nu ar fi inutilă, întrucât este conţinută în germene de preistoria formării Evangheliilor. Dar nu ne lipsesc totuşi datele suplimentare. Este adevărat că supoziţia, sugerată de o serie de indicii, că un autor atât de timpuriu ca Iustin ar fi apelat şi la o sinteză a celor patru Evanghelii într-un text continuu, în afară de recursul direct la Evangheliile separate, nu se susţine în ciuda tuturor încercărilor de a o dovedi; dar ştim în mod clar că Taţian a compus o Evanghelie unică alcătuită din textele celor patru Evanghelii şi că aceasta se bucura de o mare circulaţie în Răsărit ca şi „Evanghelia”. Evident Taţian nu a compus această scriere pentru uzul propriu, ci, după cum arată rezultatul, ca să înlocuiască „Evangheliile

celor separaţi”.
Recent, von Soden şi alţii alături de el susţin că această scriere a jucat un rol foarte important în istoria timpurie a Bisericilor greco-latine, având în vedere influenţa considerabilă pe care a avut-o asupra textului Evangheliilor în aceste biserici, dar această ipoteză nu a fost încă confirmată. Cu toate astea, trebuie să
77
admitem cel puţin că această carte nu era menită să se limiteze doar la Bisericile siriene, ci să servească Bisericii întregi, şi că această menire s-a şi realizat într-o anumită măsură.
Apoi, aflăm de la Sf. Ieronim că Teofil, episcopul Antiohiei, a compus de asemenea o sinteză a tuturor Evangheliilor (în jurul anului 180 d.H).[100] Din păcate nu cunoaştem detalii despre ea; dar cu toate astea putem trage concluzia că Teofil, ca şi Tatian, era de părere că aranjamentul în formula celor patru Evanghelii era doar provizoriu.
Ce a împiedicat atunci procesul de reunire a celor patru Evanghelii într-una singură, nu numai în Asia Mică, dar şi în cadrul Bisericilor greco-latine, în ciuda faptului că dezavantajele acestei pluralităţi rămâneau atât de evidente? Răspunsul nu pare dificil. Aici regăsim acelaşi interes care s-a manifestat atât de puternic peste tot în cadrul Bisericii cu puţin după începutul secolului al II-lea – interesul în *atestarea credinţei.* Acest interes – *interesul pentru lucrurile apostolice, pentru o tradiţie sigură şi de nezdruncinat* – prevala asupra altor interese şi triumfa asupra tuturor celorlalte obiecţii. Faptul de a fi în posesia unor documente de la persoane ca Matei sau Ioan trebuie să fi fost mai important pentru Bisericile aflate în conflict cu gnosticismul decât orice altă consideraţie.[101]
[100] *Ep. Ad. Algasiam* (i.pp.860 f. Valtarsi): „Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui *quattor evangelistarum în unum corpus dicta compinges* ingenii sui nobis monu-menta dimisit, etc.”
[101] în acest sens se vorbea despre AiSxr] tor) xopiou 8id Ttbv tp dno-crtoXcov şi de tuv dnoatoAcov uucov evroÂr) TOO Kopioo Kat ocoirpoc, (2 Pet. iii.2)
78
Acest lucru este deja manifest la Iustin, care atunci când şi-a compus apologia, scrisese deja multe scrieri împotriva ereticilor. Bineînţeles, Evangheliile sunt importante pentru el în primul rând pentru că vorbesc despre Domnul; cu toate acestea, le preţuieşte aproape la fel de mult pentru că sunt o colecţie de fapte memorabile ale Apostolilor, şi avem toate motivele să presupunem că Papias, un contemporan ceva mai timpuriu de-al lui Iustin, împărtăşeşte aceaşi părere; şi pentru el, numele pe care le purtau Evangheliile, declamând originea lor apostolică, reprezentau o armă cu cea mai înaltă autoritate în controversa cu ereticii privitoare la cunoaşterea fiabilă a naturii lui Hristos şi a istoriei evanghelice.
Apetitul pentru tradiţia mărturisitoare nu putea permite celor patru Evanghelii să fuzioneze în una singură, pentru că numele lor ar fi fost pierdute, sau în cel mai bun caz ar fi devenit nesigure. Astfel toate eforturile în direcţia unui Diatessaron* nu mai aveau nici o şansă de a se realiza; Biserica a trebuit să păstreze cele patru Evanghelii şi să sublinieze unitatea lor, aşa cum era în *spiritus principalis:* Evanghelia a rămas „tetramorphon” în sensul „celor separaţi”.[102] *în principiu acelaşi interes care a dus la crearea celei de-a doua părţi a Noului Testament (Apostolus), a fost şi cauza menţinerii celor patru Evanghelii,* astfel încât nu s-a ajuns niciodată la o unitate literară.
* *Diatessaron* a lui Taţian, scrisă către 175 d.H. este cea mai cunoscută încercare de unificare a celor patru evanghelii canonice, în care se încearcă rezolvarea enunţurilor

contradictorii din acestea şi eliminarea suprapunerilor. *Diatessaron* a constituit timp de două secole textul standard în liturghia bisericii din Siria. Renumitul Isac Şirul a scris un comentariu la acest text, descoperit în 1957 – *N.tr* [102] Lietzman este de acord cu acest punct de vedere *(Wie wurden die B.B. der N.T. heilige Schrift?1907, S.67).*

Acest interes pentru tot ce este apostolic se oglindeşte foarte expresiv în titlul de „Apostoli” pe care autorul Fragmentului Muratorian îl foloseşte pentru tot Canonul. Nu numai a doua parte a Noului Testament dar şi faptul că Evanghelia e alcătuită din patru cărţi se constituie într-un durabil monument comemorativ al tradiţiei apostolice, ce şi-a atribuit sieşi aceeaşi demnitate ca şi cuvântul şi istoria Domnului. Acest monument a fost plătit scump, cu preţul unor adevărate sacrificii, pentru că această structură a implicat de asemenea toate dificultăţile pe care cele patru istorisiri separate trebuie să le fi creat pentru citirea publică, pentru instruirea ca-tehumenilor şi pentru exegeză – dificultăţi care în mod sigur la început trebuie să fi apărut aproape insurmontabile.
întrebarea ce constituie titlul acestui paragraf trebuie să primească următorul răspuns: Noul Testament conţine patru Evanghelii şi nu doar una, pentru că la începutul secolului al II-lea aceste patru Evanghelii s-au întâlnit în Asia Mică (probabil în Efes), şi după o perioadă de controversă şi conflict au rămas să coabiteze toate patru. Din Asia Mică, acest aranjament a trecut la celelalte Biserici.[103] în fundal se afla intenţia de a găsi o singură formă

[103] Ca un indiciu că Evanghelia după Matei era puţin cunoscută sau chiar deloc la Roma la începutul secolului al II-lea, avem şi o sursă externă, deşi nu este în întregime clară, vezi nota lui Eusebiu (pseudo-Eusebiu) păstrată în siriană despre steaua magilor (Nestle, *„Marginalien u. Materialien”, S.72,* cf. *Chronologie,* ii. S.26): „în cel de-al doilea an după venirea Domunului, sub consulatul lui Caesar şi Capito, în luna lui Kanun II, aceşti magi au venit din Răsărit şi i-au adus cinstire Domnului. în anul 430 (1 oct.118/9), sub domnia lui Hadrian, sub consulatul lui Severus şi Fulgus [Fulvius] (120 d.H.), sub episcopatul lui Xystus, episcop al Romei, întrebarea s-a născut printre oamenii care erau cunoscători într-ale Scripturii, iar prin oste-

în care Biserica ar fi putut prezenta ceea ce se afla cuprins în cele patru; dar această intenţie a fost foarte curând intersectată de percepţia că cele patru cărţi ca *opere ale lui Matei şi han şi Marcu şi Luca* căpătau în conflictul cu falsa tradiţie a gnosticilor o importanţă incomensurabilă şi de neînlocuit. De aceea acestor cărţi li s-a permis să rămână separate în ciuda tuturor dificultăţilor ce se iveau ca urmare a acestei stări de fapt; iar încercări ca aceea a lui Taţian de a reduce cvadruplul la unitate - încercări ce erau în spiritul dezvoltărilor anterioare – nu au fost acceptate de către Biserică.

-

§ 4. *De ce s-a păstrat doar o singură Apocalipsă*
în Noul Testament?
De ce nu mai multe – sau nici una?

Pentru a răspunde la această întrebare[104] putem să pornim de la Fragmentul Muratorian. La sfârşitul secţiunii pozitive se găseşte un paragraf ce poate fi parafrazat astfel: „Acceptăm de asemenea Apocalipsele, însă numai două dintre ele, cele ale lui Ioan şi Petru, însă ultima este respinsă de o mică parte dintre noi. De acum înainte, *Păstorul lui Herma** nu mai trebuie socotită drept o parte a Canonului întrucât a fost scrisă abia târziu în timpurile noastre, la Roma, în vremea episcopatului lui Pius, fratele autorului; Canonul nostru nu poate conţine decât

nelile unor bărbaţi de mare valoare această istorie a fost căutată şi găsită şi scrisă în limba oamenilor care se interesau de ea”.
[104] întrebarea a fost deja atinsă (pag.39), dar e nevoie de o discuţie

mai detailată.
* Vezi *Păstorul lui Herma,* trad. Monica Medeleanu, Editura Herald, Bucureşti, 2007 – *N.tr.*

Apostoli. Nici nu ar trebui adăugată această scriere la Vechiul Testament, după cum susţin unii ce vor să-i pună în evidenţă caracterul profetic, deoarece Cartea profeţilor este cu desăvârşire închisă. De aceea *Păstorul lui Herma* trebuie folosită numai pentru lecturile particulare”.[1']»
Cântărind cu atenţie sensul acestor cuvinte, nu putem să ne îndoim că autorul vrea să spună că scrierile profetice (apocalipsele) în sine nu aparţin Canonului Bisericii. Afirmaţia lui însă, constituie o luare de poziţie, pentru că în fapt (iar el nu poate nega această stare de lucruri) aici este vorba de trei opere cu caracter profetic, iar el este nevoit să admită că două dintre acestea fac parte din Canon. El ocupă astfel o poziţie intermediară între două facţiuni din propria lui Biserică, dintre care prima admite numai o Apocalipsă, în timp ce cealaltă ar permite citania din toate trei. Ceea ce e important de observat este că deşi nu e de acord cu ultima dintre aceste facţiuni, vederile lor nu par să-1 supere; el pur şi simplu afirmă foarte obiectiv că se demarcă de ei.[106] Pe de

[105] Rândurile de la 71 în continuare: „Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi în ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris în urbe Roma Hernias conscipsit sedente cathedra urbis Romae ecelesiae Pio epis-copo fratre eius, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero în ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter apostolos în finem temporum potest.”

[106] Este singurul caz din toată lista. Nu mai există nici o referinţă la Apocalipsă lui Petru la Irineu sau Tertullian, dacă, în cazul celui din urmă nu considerăm drept o referinţă la această apocalipsă citatul dintr-o operă apocrifă care se produce în *De Ressur.,* 32: „Habes scriptum: 'Et mandabo piscibus maris et eructabunt ossa quae sunt comesta, et faciam compaginem ad compaginem et os ad os.” Regret să spun că am trecut cu vederea acest citat în articolul meu despre

altă parte, se opune faţă de ceea ce revendică primul grup, respingând afirmaţiile lor într-o manieră rezervată şi în acelaşi timp fermă.[107]
Singura concluzie pe care o putem trage este că noul Canon conţinea *trei* Apocalipse atunci când s-a format;[108] dar că foarte curând după aceea s-a iscat un protest, chiar în Roma, având drept consecinţă faptul că a treia Apocalipsă a fost sacrificată sentimentelor unei majorităţi, în timp ce o minoritate a reuşit evacuarea şi celei de-a doua. Protestul era centrat pe chestiunea dacă scrierile apocaliptice (profetice) puteau fi incluse în Noul Canon; iar faptul că Apocalipsă lui Ioan şi la început şi cea a lui Petru şi-au câştigat un loc în acesta, se datorează pur şi simplu caracterului lor *apostolic,* nu celui profetic.
Putem să ne imaginăm oare un contrast mai marcant decât cel oferit de acest stagiu târziu şi de primele începuturi ale istoriei Canonului? Astfel, la început, *numai trei* Apocalipse au fost incluse în Canon, apoi, la sfârşit, toate în afară de una au fost excluse, în timp ce la început scrierile profetice – fie ele iudaice-mesianice care nu-şi găsiseră locul în Vechiul Testament, sau noi scrieri creştine – erau *singurele cărţi* cărora le era atribuită aceeaşi autoritate ca şi Vechiului Testament. Având în vedere că pe atunci „Cuvântul Domnului” nu-şi găsise încă o expresie literară, putem afirma fără să exagerăm deloc că în acele zile Apocalipsele (în idee şi în mare parte chiar şi

operele citate de Tertullian; asupra lui mi-a fost atrasă atenţia cu multă amabilitate de către dl. Tame de la Cambridge.

[107] Dar nu cu patosul deloc ţinut în frâu de care dă dovadă Tertullian în *De Pudicitia.*

[108] Irineu, ca şi Tertullian în scrierile de început, îl numără pe Herma printre scrierile autorizate, aparţinând astfel noului Canon.

în fapt) apăreau drept un al doilea Canon, şi formau în consecinţă nucleul unui Nou Testament[109] cu un caracter bine definit, ce s-a stins însă din faşă. Apocalipsele lui Ezra, Moise* şi Enoh* sunt citate drept surse cu greutate în literatura post-apostolică, începând de la epistola lui Iuda: Herma nu citează nici o scriere în afară de profeţia lui Edad şi Modad (Viz., ii.3,4); ba chiar Pavel însuşi citează o Apocalipsă (Efes.v.14), la fel şi autorii primei şi celei de-a doua epistole a lui Clement (i.23; ii.ll).
Autorul Didahiei (ii.7.11) interzice orice criticare a spuselor profeţilor creştini, incluzând bineînţeles aici şi profeţiile scrise; într-adevăr, el compară astfel de critici cu păcatul împotriva Duhului Sfânt. Aceasta nu poate să însemne decât că autoritatea profeţiei este absolută şi trebuie acceptată necondiţionat. Autorul Apocalipsei lui Ioan îşi încheie cartea cu enunţarea de pedepse de temut pentru oricine ar îndrăzni să-i modifice profeţia (xxii.18 f.), revendicând astfel pentru spusele sale autoritatea supremă. Herma cere ca mica sa Apocalipsă să fie citită peste tot în Biserici.[110] Iustin, în *Dialogul* 81, descrie Mileniul întâi conform lui Isaia lxv, apoi adaugă că printre noi există un om pe nume Ioan, care în urma unei revelaţii ce i s-a dat, a prezis o împărăţie de o mie de ani, profeţie

[109] Sau o expansiune a Vechiului Testament. în tratatul *De Cultu* Fem.,Tertullian continuă să pledează pentru acceptarea lui Enoh în Vechiul Testament al Bisericii.
* Pentru Ezra şi Moise, vezi *Apocalipse apocrife ale Noului Testament,* trad. Gheorghe Fedorovici/Monica Medeleanu, Ed. Herald, Bucureşti, 2007 – *N.tr.*
’Vezi *Cartea lui Enoh,* trad. Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2006 -*N.tr.*
[110] Viz. 11,4. Conducătorul Bisericii ar trebui să o trimită Bisericilor din alte ţinuturi; un anume *Grapte* trebuie să o distribuie văduvelor şi orfanilor din Roma; Herma însuşi o va citi prezbiterilor romani.

pe care Iustin o împleteşte cu una din spusele Domnului. Faptul că printre noi darul profeţiei încă se perpetuează (c.82, etc.) este pentru Iustin o dovadă decisivă că „noi” suntem poporul Domnului. Nu e nici o îndoială, un corpus de scrieri profetice creştine se pregătea să formeze noua colecţie de scripturi sacre.
De ce atunci noul Testament moştenit de noi nu are forma unei astfel de culegeri? Din ce motiv ceea ce avea întâietate a ajuns pe ultimul plan – ba chiar a fost aproape complet eliminat?
Răspunsul la această întrebare în liniile principale a fost deja dat mai sus: evoluţia istoriei interne a Bisericii între anii 150-180 d.H. au promulgat ideea de „apostolic” drept ideea de autoritate supremă, şi în acelaşi timp au proscris cu din ce în ce mai multă emfază ideea de „profetic”. Controversa montanistă a pus punctul final acestui proces. Dacă această controversă nu ar fi avut loc, nu numai că acest proces ar fi durat mult mai mult timp, dar poate că şi rezultatul său ar fi fost unul oarecum diferit. Dar pe de altă parte trebuie să recunoaştem că această controversă a fost doar un simptom acut al unei evoluţii ce a fost condiţionată intrinsec de însăşi natura Bisericii pe măsură ce se consolida.
Orice comunitate religioasă pe măsură ce se transformă într-o tradiţie trebuie să interzică „profeţia” ca sursă a autorităţii. Profeţia poate continua să aibă un rol în viaţa individului şi în edificarea grupurilor mici, poate chiar să-şi păstreze un loc onorabil în sânul Bisericii ca un ornament spiritual de mare valoare, dar nu mai poate să-şi conserve autoritatea canonică, pentru simplu motiv că în Bisericile ce se sprijină pe tradiţie această funcţie aparţine în mod exclusiv tradiţiei însăşi şi organismului oficial

ce o administrează. Aceste două puteri sunt legate în mod intim şi nu-şi

îndeplinesc această funcţie decât în absenta oricărei alte surse rivale de autoritate. în Biserici însă tradiţia avea epitetul obligatoriu de apostolică. Astfel, dacă evoluţia lucrurilor cerea ca şi operele scrise să fie supuse testului dacă au sau nu caracter apostolic, atunci rezulta că scrierile cu caracter profetic trebuiau să nu fie luate la socoteală dacă nu reuşeau să dovedească o altă fundamentare a autorităţii lor. Autorii primiseră un dar de natură personală, dar nu aveau, ca să spunem aşa, nici o *Missio Canonica.*
Conform acestui principiu fundamental aproape fiecare element profetic a fost eliminat atunci când s-a plămădit noul Canon, în jurul anului 180 d.H, lucru care arată în sine cu deosebită claritate că alcătuirea Canonului s-a bazat pe o *selecţie.* Trei dintre Apocalipse s-au păstrat ce-i drept, dar explicaţia, cel puţin în ceea ce priveşte Apocalipsele lui Ioan şi Petru, este foarte simplă. Ele erau considerate opere *apostolice* şi asta le-a salvat.[111] Caracterul lor apostolic le-a făcut demne de a fi acceptate – şi în plus, Apocalipsa lui Ioan conţinea şapte epistole adresate Bisericilor cu caracter de îndemn, iar Fragmentul Muratorian remarcă nu fără un motiv special, că nu putem şti dacă şi Apocalipsa lui Petru* conţinea pasaje cu caracter de îndemn.
Ce a protejat însă *Păstorul lui Herma,* odată ce s-a luat decizia că profeţia nu trebuia admisă în Noul Canon, ci

[111] Iustin de asemenea insistă asupra caracterului apostolic al Apoca-lipsei lui Ioan atunci când îi introduce autorul, nu numai ca „unul dintre noi pe nume Ioan”, ci şi ca „unul dintre apostolii lui Hristos”. * Vezi *Apocalipse apocrife ale Noului Testament,* trad. Monica Medeleanu, Ed. Herald, Bucureşti, 2007 – *N.tr.*

trebuia să se mărginească la Vechiul Testament? Probabil că la început a fost imposibil să fie eliminată cartea pentru că prestigiul ei era mult prea mare; la urma urmelor, teoria trebuie întodeauna să ajungă la un compromis cu forţa lucrurilor în fapt! Apoi, partea profetică constituia doar o porţiune a cărţii, restul constând în exortaţii de tot felul, care nu puneau nici o problemă pentru Noul Canon. Şi nu în ultimul rând, e foarte posibil ca în jurul anului 180 d.H, mulţi oameni, inclusiv la Roma, nu mai ştiau cât de veche este cartea şi o atribuiau fără nici o ezitare lui Herma cel salutat de apostolul Pavel în Epistola către Romani (xvi.14)[112], învestind astfel autorul cu un caracter apostolic. Faptul că Fragmentul Muratorian afirmă atât de emfatic data târzie la care a fost redactată această carte, pare să implice că acest fapt fusese uitat.
Dar oare ruptura cu tradiţia mai veche a profeţiei nu a fost resimţită în Biserică ca revoluţionară? în mod sigur aşa ar fi stat lucrurile dacă textele iudaice târzii şi Apocalipsele creştine ar fi fost periodic citite la serviciul divin public, dar pe de altă parte nu se poate dovedi existenţa unei astfel de uzanţe. E adevărat, după cum am văzut mai devreme, că aceste scrieri erau citate destul de des; dar putem fi siguri că în ceea ce priveşte gradul general de cunoaştere al acestora, el se limita la câteva pasaje din ele. De aceea, noua teorie s-ar fi putut strecura uşor fără a provoca vreo ruptură perceptibilă, dacă cruţa cele trei Apocalipse menţionate. De fapt putem să enunţăm şi reciproca, anume tocmai practica predominantă în

[112] Această asociere, e drept, se întâlneşte pentru prima oară la Origen, Comm. în Rom.x.31.

citirile publice a făcut posibilă apariţia noii teorii, pregătind inconştient calea către aceasta.
Până când teoria nu a început să interfereze cu practica, nu s-a iscat nici un conflict. Astfel, nu ne parvine nici o vorbă despre vreun conflict în

legătură cu Apocalipsa lui Petru, deşi aici putem presupune că faptul de a fi fost scrisă de Petru a fost pus în discuţie la o dată timpurie. Acei creştini romani care, conform mărturiei Fragmentului Muratorian, refuzau ca această carte să fie citită în Biserică, negaseră deja după toate probabilităţile paternitatea cărţii ca fiind a lui Petru – bineînţeles nu pe baza unor investigaţii critice, ci pentru că, după cum putem foarte bine să presupunem, Apocalipsa aceasta cuprindea un lung discurs al lui Iisus către discipolii săi, care nu era conţinut în Evanghelii şi avea o suspectă nuanţă de gnosticism.[113] Ceea ce ştim sigur e că oriunde cartea era scoasă din uz, era privită ca opera unui pseudo-Petru. A dispărut pe tăcute şi fără zvârcoliri, apărând ici colo la suprafaţă până când s-a scufundat definitiv.

Păstorul lui Herma s-a zbătut mult împotriva eliminării sale. Cartea aceasta nu avea nimic substanţial în favoarea ei, în afară de „obicei" şi faptul că a dispărut atât de încet arată ce factor important au fost uzanţele pentru întregul proces. Bătălia împotriva acestei cărţi

[113] în jurul anului 200 d.H. numeroase opere ce relatau discuţii ale lui Iisus cu discipolii săi (mai ales după înviere) circulau deja. Majoritatea acestora erau eretice şi ofensau ortodocşii. Acest lucru trebuie să fi făcut ca oamenii cumpătaţi şi îngrijoraţi de fenomen, fără a li se cere pentru aceasta prea multă pricepere critică, să ajungă la concluzia că toate istorisirile privitoare la Domnul, ce nu erau incluse în Evanghelii ar trebui respinse, şi de asemenea şi toate cărţile conţinând astfel de istorisiri. Pasajul în chestiune din Apocalipsa lui Petru trebuie să i se fi părut sectei mai stricte a apărătorilor Canonului foarte suspect.

acceptate a început cu autorul Fragmentului Muratorian, pe baza unui nou principiu canonic[114] şi a fost continuată de Tertullian pe baza argumentului montanist, întinzân-du-se destul de mult peste prima jumătate a secolului al IlI-lea. S-a sfârşit, cum dealtfel era de aşteptat, în mod dezastruos pentru *Păstorul lui Herma,* nici chiar afecţiunea lui Origen pentru ea nu a putut să o salveze de noul principiu. Nu atacurile lui Tertullian, ci acest nou principiu au dus la căderea ei; cu toate acestea, a continuat să fie populară în unele Biserici (în special în cea egipteană şi în cea latină) şi chiar s-a încercat păstrarea acestei cărţi prin alipirea ei la Vechiul Testament.[115]

Dar chiar şi Apocalipsa lui Ioan a trebuit să facă faţă unui atac din partea noului principiu de-a lungul secolului al IlI-lea, atac ce a urmat unui asalt preliminar din partea Alogilor*. Faptele acestui conflict şi consecinţele lor sunt atât de bine cunoscute încât nu are rost să le analizăm aici, mai ales că ele nu se încadrează în limitele fixate discuţiei noastre. Dar totuşi ele confirmă punctul de vedere pe care l-am adoptat. Dacă s-au ridicat obiecţii împotriva apariţiei în Canon a unei cărţi atât de vechi şi venerabile, cât de mare apare dintr-o dată prăpastia căscată între trecut şi prezent, cât de solid şi sigur apare

[114] Nimic din ceea ce spune el nu arată că s-ar opune conţinutului cărţii.

[115] În ceea ce priveşte cea mai instructivă istorie a cărţii până târziu în Evul Mediu, vezi Prolegomena la ediţia mea (p. xliv-lxxi.)

Alogii (sau alogenienii) constituiau un grup eretic apărut în Asia Mică în a doua jumătate a secolului al II-lea. Despre ei aflăm de la Sf. Epiphanius din Salamis, care spune că aceştia se împotriveau doctrinei creştine a Logos-ului. Ei respingeau Evanghelia după Ioan şi Apocalipsa aceluiaşi apostol. Adversari ai montaniştilor, în special în ceea ce priveşte venirea Paracletului şi abundenţa de viziuni şi profeţii, ei respingeau continuarea darurilor spirituale în biserică – *N.tr.*

noul principiu că profeţia ca atare nu are ce căuta în Noul Testament! E adevărat că în Alexandria şi Cezarea s-au făcut obiecţii împotriva milenarismului şi a mai multor lucruri ce apăreau în această carte, dar adevăratul motiv al respingerii a fost că nu se dorea ca Biserica să aibă

de-a face cu revelaţii profetice ce schimbă impresia pe care am primit-o din cuvintele lui Hristos şi ale Apostolilor.
Tocmai din această cauză caracterul apostolic al cărţii a început să fie disputat; pentru că nu exista altă cale de a se debarasa de această carte. Dacă lucrurile ar fi mers aşa cum de fapt îşi dorea Eusebiu, nu am fi avut astăzi această carte în Noul Testament, dar acest contabil conştiincios nu a putut să permită propriei opinii să precumpănească în faţa faptelor, pe care el se simţea obligat să le repertorieze şi să le accepte. Dacă Atanasie, în faimoasa sa Epistolă de Praznic, ar fi acceptat verdictul lui Dionisie şi Eusebiu, cartea ar fi fost pierdută; pentru că la acel moment Occidentul era pregătit să accepte sau să respingă tot ceea ce ar fi prescris marele Episcop al Alexandriei. Dar Atanasie, ca om al bisericii, în alcătuirea listei sale, a urmat tradiţia bisericii sale, care, în ciuda lui Dionisie, păstrase Apocalipsa lui Ioan. Astfel cartea a fost într-un final salvată pentru Noul Testament. Era acum doar o chestiune de timp, cât de mult vor continua câteva Biserici orientale să o respingă.
Răspunsul la întrebarea pusă la începutul acestui subcapitol este următorul: Noul Testament nu putea conţine mai multe Apocalipse (cărţi profetice), pentru că, potrivit principiilor care au dus la crearea sa în secolul al II-lea, profeţia ca atare era complet scoasă în afara sferei sale; una din Apocalipse a fost totuşi păstrată, pentru că

tot conform aceloraşi principii aceasta, ca scriere a unui apostol, nu putea lipsi din canonul apostolic.

§ 5. *A fost Noul Testament creat în urma unui efort conştient? Şi cum au ajuns Bisericile la un Nou Testament comun?*

Dialogul lui Iustin cu Trypho oferă cea mai puternică dovadă că în a şasea decadă a secolului al II-lea nu exista nici un fel de Nou Testament. Mişcarea monta-nistă confirmă această mărturie. O mişcare cu un astfel de caracter nu s-ar fi putut produce dacă ar fi existat pe atunci un Nou Testament. Pe de altă parte Irineu, în jurul anului 185 d.H. este un martor al noii culegeri de cărţi sacre, dar nu în forma ei închisă şi definită, formă ce s-a constituit abia în a doua perioadă a controversei montaniste. Fragmentul Muratorian, în jurul anului 200 d.H. şi Tertullian sunt primii martori că această formă s-a definitivat. Astfel colecţia bipartită de „Cărţi ale Noului Legământ" a luat fiinţă între 160-180 d.H, forma relativ închisă şi definită s-a cristalizat între 180-200 d. H.[116]
Diferenţa dintre modul în care Irineu, pe de o parte, şi Fragmentul Muratorian şi Tertullian, pe de altă parte, tratează chestiunea nu e deloc mică. Strict vorbind, am putea spune că Irineu nu a putut consulta nici un Nou Testament; numele nu apare în scrierile sale, şi deşi atri-

[116] Cărţile Noului Testament sunt numite acum „Sfânta Scriptură" şi sunt citate cu fraza *] eypainax* ca şi cărţile Vechiului Testament; dar influenţa tradiţiei mai vechi, conform căreia doar scrierile Vechiului Testament puteau fi numite Sfânta Scriptură, poate fi încă întâlnită la autori din secolul al III-lea, mai puternică la autorii de la începutul respectivului secol.

buie o mare importanţă numărului celor patru Evanghelii, pare atât de puţin preocupat de numărul de cărţi în rest, încât pentru el Evangheliile par să fie separate. Dar la o privire mai atentă această impresie se dovedeşte falsă. Şi pentru Irineu culegerea de texte are o *structură definită:* Evanghelii, Faptele Apostolilor, Epistolele lui Pavel – iar Faptele Apostolilor sunt puntea dintre Evanghelii şi Epistolele lui Pavel, legitimând prezenţa ultimelor şi conferindu-le o interpretare. Mai mult,

selecţia de cărţi este esenţial aceeaşi pentru aceste trei autorităţi timpurii. Astfel tot ceea ce este caracteristic colecţiei apostolic-catolice e deja un dat pentru Irineu, iar prin comparaţie Fragmentul şi Tertullian nu marchează un nou stagiu, ci un fel de dezvoltare mai amplă a aceluiaşi stagiu; dezvoltare ce se armonizează cu evoluţia în general a istoriei Bisericii din ultimele două decenii ale secolului al II-lea.
1. Avem de-a face cu o perioadă în care Sfintele Scripturi erau în continuare scrise pe suluri. *Faptul existenţei unei structuri definite* („evangelicae et apostolicae litterae", ultimele deschizându-se cu Faptele Apostolilor) e prin sine însuşi o dovadă de primă importanţă că *Noul Testament de la un punct încolo al dezvoltării sale a fost o creaţie conştientă.*
Criticii continuă să se eschiveze de la a ataca frontal chestiunea – creaţie conştientă sau nu. Până la un punct această rezervă e de înţeles şi justificată. De fapt, după reunirea celor patru Evanghelii în Asia Mică, şi după ce în forma lor împătrită au cucerit Biserică după Biserică, foarte mult din procesul de formare a Noului Testament trebuie pus pe seama obiceiurilor legate de citaniile pu-92
blice şi alte cauze, fără a fi nevoie să se recurgă la ipoteza creaţiei conştiente. Chiar şi adăugarea la Evanghelii a Epistolelor Apostolice într-o formă sau alta este un aranjament ce ar fi putut să ia naştere independent şi într-o manieră esenţial similară în cadrul diferitelor Biserici.
Dar forma în care această adăugire a fost făcută sub influenţa Faptelor Apostolilor nu s-ar fi putut produce automat şi simultan în diferitele Biserici. Mă refer aici la ceea ce a fost deja discutat la pagina 67 : *alipirea acestei cărţi la Canonul aflat în formare dă semnele unei alegeri chibzuite, făcută conştient într-un anume scop, a unei forţe directoare acţionând cu autoritate; şi că în urma unei astfel de acţiuni conştiente Canonul ideal s-a realizat, cel puţin ca profil general, în forma bipartită a Noului Testament atât catolic cât şi apostolic.*
Lucrurile nu s-ar fi putut petrece altfel, întrucât nuanţa de intenţionalitate exprimată de această structură nu se poate să fi fost nedeliberată. Obiecţia că Faptele apostolilor şi-ar fi găsit în mod sigur un loc de cinste în Canon având în vedere că autorul ei ocupa deja un asemenea loc ca Evanghelist, nu e admisibilă; pentru că această carte nu e amplasată lângă Evanghelia după Luca, iar numele lui Luca nu apare în titlul ei. Ultimul lucru e cel mai important. Compilatorul nu se oboseşte să dea numele autorului, acesta nu are nici o importanţă pentru el; el dă cărţii titlul foarte cuprinzător de IlpdŞaţ dnooroXcov[117], şi pare a sugera prin aceasta că avem de-a

[117] Nu cred că titlul original a fost pur şi simplu npctŞac. (Tischendorf). Tischendorf urmează aici prejudecata în favoarea *Codex Sinaiticus,* care în notă dă însă npdŞeic. dnocrtoXcov. Numeroasele mărturii de la Părinţi arată numai că titlul abreviat era folosit constant, cum dealtfel era şi natural. Pentru o clipă se poate insinua gândul că npdŞeic,
93
face cu o carte ce oferă mărturia autentică a Apostolilor înşişi. *A se nota că* Faptele Apostolilor *este singura carte din Noul Testament ce nu poartă în titlu numele autorului!* Cartea era menită să suplinească locul unei cărţi ce nu a existat şi care nu ar fi putut exista! Această valorizare a cărţii, această nouă etichetă ce i-a fost lipită au avut loc pentru că un Canon apostolic-catolic închegat organic urma să fie câştigat din asta.
2. Chiar dacă presupunem că uniformitatea între Biserici, care trebuie să fi rezultat în urma numărului relativ mic de scrieri creştine timpurii şi datorită practicilor de citire publică, şi-ar fi atins apogeul, nu vom putea

niciodată explica doar prin aceasta de ce Faptele Apostolilor, cele treisprezece epistole ale lui Pavel, epistola lui Iuda etc. se găsesc *întotdeauna* laolaltă cu cele patru Evanghelii, şi nu altfel. De ce epistola lui Iuda, de ce două epistole ale lui Ioan, de ce peste tot în lumea creştină cele treisprezece epistole ale lui Pavel? De ce autorii „apostolici” sunt admişi lângă „Apostoli” şi de ce în a doua parte a Canonului prezenţa lor se reduce la început doar la Luca şi *Păstorul lui Herma?* Era epistola lui Iuda un text cu o atât de largă circulaţie încât o mulţime de Biserici să o primească în Canon independent una de cealaltă? Nu: în afară de structura noii culegeri, textele alese întăresc ipoteza ca a fost vorba de acţiunea unei voinţe conştiente ce a controlat acest proces.

dnooroXwv a fost gândit la început ca un titlu umbrelă pentru toată partea a doua a Noului Testament, însă Faptele neavând în consecinţă un titlu separat, această ipoteză nu poate sta în picioare. Nici un manuscris al Noului Testament, din câte ştiu eu, nu indică numele lui Luca în titlul Faptelor Apostolilor. 94

3. Apoi mai e şi faptul că titlurile cărţilor coincid din negurile timpurilor până unde avem acces la ele, iar mărturia unanimă a celor mai timpuri Părinţi ne aduce înapoi la începutul secolului al III-lea. Acest lucru este în sine o altă dovadă a creaţiei conştiente. Ne-am ocupat deja de titlul Ilpa^Eic, dnooroXcov; dar şi celelalte titluri luate în considerare, unanimitatea mărturiilor în favoarea unei forme fixe a acestora e atât de covârşitoare, încât cele câteva excepţii apar nesemnificative. Din nou, e posibil ca titlurile, începutul şi sfârşitul unor cărţi să fi fost corectate; dacă e aşa, faptul că aceste corecţii s-au răspândit în toate manuscrisele arată că ele trebuie să fi aparţinut de epoca formării finale a Canonului, presupunând astfel intervenţia unui autor cu autoritate. Nu-mi propun însă să discut acest aspect, întrucât nu a fost încă investigat până acum de o manieră consistentă şi cuprinzătoare.

Selecţia lucrărilor, *structura* acestei colecţii şi *titlurile* cărţilor sunt indicii ce ne arată că Noul Testament, aşa cum se prezenta el la sfârşitul secolului al II-lea, se constituie într-o compilaţie ce s-a dezvoltat într-adevăr natural din istoria Bisericii în secolul al II-lea, dar care nu a ajuns la forma definitivă decât ca urmare a unei acţiuni conştiente, deliberate. De ce nici unul din posibilele Canoane diferite menţionate mai sus (pag. 15 şi Anexa 2) nu s-a materializat în nici una din Bisericile din lume? Totul concură spre a dovedi că noul Canon e o producţie conştientă. Unde s-a născut ea?

în mod sigur, nu în Africa pentru că Biserica de acolo era conştientă, după cum aflăm de la Tertullian, că tot ceea ce avea îi venea de la Roma. La fel de sigur, nici în

95

Egipt pentru că relaţiile Bisericilor egiptene cu Imperiul erau încă foarte slabe la sfârşitul secolului al II-lea. De aceea este foarte greu de conceput că o creaţie a Bisericii egiptene ar fi putut să se impună în Biserica din restul lumii; pe de altă parte, în ciuda legăturii slabe dintre Egipt şi Imperiu, evoluţia din Imperiu ar fi putut uşor contamina Egiptul. Din nou, putem exclude toate Bisericile provinciale ce constau atunci din câteva comunităţi răspândite (o diaspora în sensul strict al cuvântului), ceea ce în Occident înseamnă toate Bisericile în afară de Roma. Putem de asemenea să scoatem din ecuaţie Bisericile din Siria în sensul cel mai larg, inclusiv Antiohia. *Nu rămân atunci decât Bisericile din provinciile de pe coastele Asiei Mici, din Ahaia şi Macedonia şi Biserica Romei.* Aceasta înseamnă practic că numai *Bisericile din Efes, Smirna (poate şi cea din Sardis Pergamum), Corint şi Roma rămân în joc.*

E greu să alegem dintre aceste Biserici vechi şi importante, pentru că, după cum se ştie, ele au avut strânse legături una cu alta pe tot parcursul secolului al II-lea. Policarp însuşi a vizitat Roma la o vârstă foarte înaintată (pe vremea episcopului roman Anicetus). Mişcarea mon-tanistă a fost adusă în faţa unui forum al Bisericii din Roma şi a fost foarte aproape de a fi recunoscută de un episcop roman (Terţ. *Adv. Prax.,1):* în legătură cu asta Irineu adresează o scrisoare Bisericii Romane; Dionisie din Corint scrie Romei şi celorlalte Biserici; ştim de două epistole ale Bisericii Romane către Biserica din Corint şi de multe alte scrisori de la aceeaşi Biserică către Biserici din Răsărit. Roma a făcut din diferenţa datei de celebrare a Paştelui un lucru de interes universal şi a cerut să se
96
ajungă la un acord urmând simplu uzanţa romană. Multe alte lucruri ar putea fi menţionate, repertoriate în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 13. S. 480-496, cu titlul de „Kaholisch und Romisch."
Istoria arată că la acel moment centrul geografic al creştinătăţii – regiunea ce se întinde de pe coasta de vest a Asiei Mici până la Roma – a fost de asemenea şi centrul motrice al Bisericii, *şi că această regiune s-a îngrijit prin interacţiuni active atât personale cât şi prin scrisori să promoveze uniformitatea evoluţiei în Biserică, contracarând influenţele eretice şi centrifuge.* Istoria arată de asemenea că fără a prejudicia independenţa Bisericilor individuale, *Biserica din Roma deţinea o întâietatea efectivă în această zonă.* Biserica s-a dezvoltat în această regiune centrală pentru creştinătate sub supravegherea şi patronajul acestei comunităţi şi inspirată de îndemnurile ei.
Deci, până acum putem afirma că Noul Testament s-a născut cu siguranţă în regiunea centrală a Imperiului (Efes-Roma); că a fost un produs al Bisericilor celor mai importante ale regiunii – Biserici ce militau pentru uniformitatea evoluţiei ecleziastice.
Dacă examinăm însă mai îndeaproape caracterul acestei noi creaţii, iar apoi aruncăm o privire cuprinzătoare Fragmentului Muratorian, prima listă de cărţi ale Noului Testament, putem să mai facem un pas înainte. Nu putem determina mai exact decât s-a făcut deja: o anumită Biserică unde ar fi fost concepută şi realizată pentru prima oară ideea de Nou Testament – mai precis, ideea că Biserica se afla în posesia unor cărţi ce reprezentau documentele fundamentale ale Noului Legământ în acelaşi fel în care cărţile Vechiului Testament erau înscri-
97
suri fundamentale pentru Vechiul Legământ. Există unele mărturii în favoarea Asiei Mici, atât în ceea ce priveşte conceperea cât şi punerea ei în practică, în scrierile a doi autori asiatici – Melito (în jurul datei de 180 d.H.), care are cunoştinţă de cărţi ale Vechiului Legământ (şi deci şi de unele ţinând de cel Nou), şi un anti-montanist anonim (în jurul anului 192 d.H.), care prespune existenţa unui grup de cărţi (nu numai Evanghelii) ca scrieri ale Noului Legământ[118], în timp ce un alt scriitor din Asia Mică, Apollonius, cu doar puţin timp după aceea, este martor al prestigiului unic al epistolelor apostolice.
Pe de altă parte, avem dovezi sigure că unele din cărţile Noului Testament erau recunoscute ca atare în Biserica din Roma, la o dată anterioară, pentru că Biserica din Africa pe vremea lui Tertullian le recunoştea ca atare. Aşadar, credem că este bine să nu acordăm un vot definitiv Bisericii fie din Asia Mică, fie din Roma. Dar *ideea fundamentală* a acestei noi colecţii ca „scrieri ale *Noului Testament"* nu-i epuizează întreaga natură. Deşi e adevărat că, oriunde a fost concepută şi realizată

ideea,

[118] Expresia remarcabilă a anti-montanistului – că se teme să dea impresia că scriind ar fi vrut să adauge ceva (TCO xr|c, TOO euayyeAiov Kaivr)ş SiaGriKnc, Aoyco) – e de o importanţă capitală, în primul rând pentru că arată că Evanghelia este factorul central, apoi, în al doilea rând, pentru că nu e inteligibilă decât dacă autorul vorbeşte despre \ 6yoc, TT|CJ Kcnvr|c, 8ia0r]Knc, în nişte scrieri, şi dacă aceste scrieri nu constau numai în Evanghelii. Căci dacă culegerea nu ar fi inclus decât Evanghelii, atunci nu putem înţelege de ce s-ar teme autorul că ar putea fi suspectat că scriind el ar vrea să adauge colecţiei ceva. Mai mult, e şi o mică probabilitate ca autorul să fi numărat şi Apocalipsa lui Ioan printre scrierile colecţiei, pentru că alegerea cuvintelor pe care le foloseşte în acest context (TCO Xoyco Tr)c. Kaivr)ţ 6ia9r)KT|c; ur|TE npooSeivcu ur)T£ dcpeXeiv 5uvaTOv) nu sunt probabil independente de Apocalipsa xxii.18 f.

98

epistolele lui Pavel fuseseră deja acceptate – pentru că doar acestea (şi nu Evangheliile) erau măsura „Noului” din Noul Legământ – iar Faptele Apostolilor primiseră deja acest nume, şi o dată cu el o anume poziţie de cinste, totuşi doar structura organică defineşte cu adevărat „Noul Testament”, *structură* organică închisă şi sudată de poziţia centrală a Faptelor Apostolilor – o structură ce este de nedisociat de concepţia *Apostolic-Catolic,* sau cu alte cuvinte, o culegere de texte ce oferă mărturia *Apostolilor înşişi.*

Este deosebit de probabil ca meritul pentru această structură să aparţină *pur şi simplu* Bisericii Romei. în primul rând autorităţile pe care le cunoaştem indică Roma. Printre acestea trebuie să-1 luăm în considerare şi pe Irineu. Atunci când el insista asupra unui punct de vedere Apostolic-Catolic, adică pe punctul de vedere al unui solid lanţ al tradiţiei, trebuie să înţelegem că el se află sub influenţa Bisericii Romane.[119] Faptul că scriitorii din Asia Mică nu ne dau aceeaşi impresie poate fi accidental. Dar aici suntem confruntaţi cu următoarea consideraţie: cele trei mari criterii Apostolice pe care le aflăm la maximă expansiune a forţei lor în secolul al II-lea: Regula de Credinţă *Apostolică,* Canonul *Apostolic* al Scripturilor şi funcţia *Apostolică* a episcopilor – formează o unitate strânsă. Ele se nasc dintr-o singură concepţie, sunt dependente una de alta şi se condiţionează una pe cealaltă, iar în unitatea lor sunt inteligibile istoric, în opinia mea,

[119] Cealaltă autoritate pe care se sprijină, „toţi prezbiterii din Asia care l-au văzut pe Ioan” e *subsidiară,* ţine de Asia Mică, se trage de la Papias şi nu se aplică decât în anumite cazuri.

99

doar ca *reflecţie şi expresie a caracterului ecleziastic şi în conştiinţa de sine a primei dintre Biserici, Biserica fundată de Petru şi Pavel.”[120]* Nu e o chestiune legată de ideea de tradiţie în general – această idee ar fi putut intra în funcţiune oriunde independent – ci de modul de a folosi această idee ca autoritate fundamentală pentru aproape orice era legat de Biserică. O astfel de practică, întotdeauna în strânsă conexiune cu numele lui Petru şi Pavel, este specific romană.

Dacă acest lucru e o certitudine[121], atunci nu poate fi un fapt lipsit de semnificaţie că prima mărturie despre structura noului Canon şi tratamentul lui ca strict apos-tolic-catolic vine din Roma. Mai degrabă putem declara ca foarte probabil faptul că modelarea *„colecţiei de cărţi ale Noului Testament” într-un Canon Apostolic-Catolic relativ închis cu structura caracteristică a acestei lucrări este opera Bisericii Romane.*

Şi aceasta este impresia pe care o avem ori de câte ori ne reîntoarcem la Fragmentul Muratorian. începutul acestei scrieri este din păcate pierdut, şi de aceea nu pu • tem decât să hazardăm presupuneri relativ la intenţia reală a autorului său. Dar trei puncte sunt foarte clare:

120 Această conştiinţă de sine şi acest caracter, deja atât de evident în prima scrisoare a

lui Clement, au fost într-adevăr recunoscute cu recunoştinţă şi admiraţie de creştinii din afara Romei din secolul al II-lea şi începutul secolului al III-lea. L-aş aminti pe Ignatius (Prefaţa scrisorii către Roma), Irineu şi Tertullian.

[121] Marea majoritate a celorlalte Biserici – putem spune chiar marea majoritate a Bisericilor în general – nu aveau o Regulă de credinţă fixată, aşa cum Biserica Romană avea Crezul, cel puţin asta aflăm din cercetările făcute despre istoria Crezului şi a Regulii de Credinţă. Astfel de Biserici ar fi putut bineînţeles să compileze culegeri de scrieri sacre, dar nu Noul Testament.

100

(1) Deşi autorul vorbeşte de pe o poziţie de autoritate[122] pentru că el crede că tot ceea ce Biserica face sau poate să facă în legătură cu Noul Canon este de la sine înţeles şi nu are nevoie de alte justificări – totuşi el apără şi justifică în parte alegerea sau excluderea unor cărţi, iar acest procedeu are sens doar dacă presupunem că se adresează unor străini care erau pradă unor mari nelămuriri legat de ceea ce trebuie inclus în noua colecţie de scrieri sacre. Acestora el le spune: „Acesta este obiceiul nostru, şi *acesta trebuie să fie obiceiul pretutindeni în Biserică.”*[123] Această identificare naivă a modului în care procedează Biserica autorului cu modul în care ar trebui să se procedeze peste tot în Biserică, este una din mărcile caracteristice ale acestei scrieri. Această atitudine este exact aceeaşi ca şi cea a Romei în privinţa controversei pascale.[124]

(2) Standardul Apostolic-Catolic domină Fragmentul de la cuvintele de început despre Evanghelii şi până la polemica concluziei care îl asociază pe Montanus cu Basilide.

(3) Doar pentru că acest standard oferă siguranţă completă şi garantează la nivel de idee o formă fixă şi

[122] De aceea trebuie să fi fost episcop, fie a scris în acord sau sub direcţia unui episcop. Fragmentul provine de la Victor sau (mai puţin probabil) de la Zephyrinus sau de la un cleric roman scriind în acord cu vederile lor.

[123] El nu lasă loc liberului arbitru în această chestiune decât în cazul Apocalipsei lui Petru.

[124] Noi, drept Biserica Romană, şi 'Biserica Catolică” sunt interschimbabil. Subiectul din „a nobis” (rândul 47), „recipimus” (rândurile 72 şi 82), din „ ex nostris” (rândurile 72 şi mai continuarea) este în mod sigur Biserica de care aparţine autorul şi nu un subiect ideal; dar „noi acceptăm” e echivalat cu „în catholica habentur”, etc.

101

organică a Canonului, autorul nu mai insistă să determine numărul cărţilor, ci îl lasă deschis, dându-ne de înţeles că pe baza standardalui corect şi în anumite circumstanţe date, Biserica, *Biserica lui, ar putea în viitor să accepte şi alte cărţi în Canon.*

Luând în considerare toate aceste puncte, nu putem decât să ne întrebăm dacă Biserica Romană – pentru că această Biserică vorbeşte în persoana autorului – ar fi putut să vorbească astfel şi să acţioneze astfel dacă *ar fi fost constrânsă să privească şi spre alte Biserici pentru că şi acestea ar fi posedat mai demult un asemenea Nou Testament?* Şi reciproc, ar fi putut vreo altă Biserică în afară de cea Romană să dea naştere unei astfel de scrieri ca Fragmentul? Nu; Biserica din care provine această scriere se simte neatârnată şi independentă faţă de alte Biserici – numai din acest punct de vedere devine inteligibil Fragmentul.

Dar aceasta nu înseamnă decât că Biserica Romană defineşte Noul Testament în primul rând pentru uzul propriu, şi prin asta şi pentru celelalte Biserici. Această Biserică, atunci, nu a moştenit Canonul de la o altă Biserică; nu este legată prin nici o tradiţie de alte Biserici; ea însăşi a pus cap la cap şi continuă să construiască această colecţie de scrieri căci Canonul nu este decât relativ închis.

Nimic din Fragmentul Muratorian nu sugerează că ideea unei noi culegeri de texte sacre laolaltă cu Vechiul Testament a fost romană, sau

că nici un Nou Testament în sensul mai larg al cuvântului nu a prexistat redactării Fragmentului; dar ceea ce el dovedeşte clar este că acest Canon este opera specifică a Bisericii Romane, care se îngrijeşte de el, îl păzeşte şi îl dezvoltă, şi pe care acum îl
102
trimite şi celorlalte Biserici drept Canonul Apostolic-Catolic pe care trebuie să-1 primească şi să-1 respecte.[125]
Mai întâi s-a produs îmbinarea celor patru Evanghelii în Asia Mică, apoi s-a constituit în centrul dezvoltării ecleziastice – regiunea mărginită de Roma şi coasta de vest a Asiei Mici – o culegere mai extinsă de „Cărţi ale Noului Legământ”, constând în treisprezece epistole ale lui Pavel, câteva epistole catolice, Apocalipsa lui Ioan (şi alte Apocalipse) şi nu în ultimul rând Faptele Apostolilor *cu acest titlu;* această culegere s-a născut din efortul comun şi din interacţiunea Bisericilor confruntate cu erezia şi cu montanismul. La sfârşit, Biserica Romano-Catolică a dat o formă acestei colecţii de texte aplicându-i principiul Apostolic-Catolic, amplasând Faptele Apostolilor imediat după Evanghelii şi anexându-i sau mai degrabă subordonându-i toate celelalte cărţi şi supunând toate Apocalipsele testului apostolicităţii, ceea ce a dus curând la eradicarea tuturor în afară de una. Acest Nou Testament, clar şi inteligibil în structura sa şi foarte puţin diferit la nivelul conţinutului de formele imediat ante-mergătoare, s-a încetăţenit treptat în Biserici.
Clement din Alexandria nu cunoaşte încă această formă finală a Noului Testament; cu toate acestea, el se arată a fi influenţat de forma ce i-a precedat.[126] Acest lucru nu e deloc surprinzător, deorece Clement era bine familiarizat cu un fond al tradiţiei emanând din Bisericile din Asia Mică, iar aceste tradiţii au avut într-adevăr o importanţă majoră pentru el. Dacă e să-i examinăm ope-
[125] Putem totuşi resimţi în Fragment ceva din ideea că Biserica Romană privea Canonul ca pe o creaţie proprie, şi în acelaşi timp ca fiind catolică.
126 Vezi cartea mea *Lehrbuch der Dogmatischengeschichte,* 14, S.390-394.
103
ra în scopul de a reconstitui culegerea de texte sacre folosită în Biserica din Alexandria, descoperim imediat că această Biserică poseda Canonul celor patru Evanghelii, că citea epistolele lui Pavel ca pe texte sacre şi de o autoritate de necontestat, dar şi că recunoştea o mulţime de alte scrieri creştine timpurii socotite sacre în diferite grade. Printre acestea întâlnim şi Faptele Apostolilor şi, într-adevăr, sub acest nume. Dar deşi este sub semnul întrebării dacă a existat sau nu în Biserica din Alexandria o colecţie definită de texte sacre, care să fi fost pe picior de egalitate cu Vechiul Testament şi Evangheliile – fiecare scriere, de la epistolele lui Pavel la Epistola lui Barnaba având un statut propriu, fiecăreia fiindu-i atribuită o semnificaţie specifică în sfera sacrului şi a textelor cu autoritate – este cu atât mai incert dacă Faptele Apostolilor, din care Clement citează destul de frecvent, aparţinea de această culegere, presupunând că o astfel de culegere a existat.[127]
Este foarte posibil ca poziţia efectivă a Bisericii din Alexandria relativ la Noul Testament ce se forma să fi fost mult mai primitivă decât apare în opera lui Clement, om călătorit, care prin legăturile sale cu numeroase Biserici-din afara Egiptului era foarte la curent cu ce se întâmpla acolo. Dacă într-una din scrierile sale el comentează doar prima epistolă a lui Petru, prima şi a doua epistolă a lui Ioan, cât şi cea a lui Iuda ca făcând parte dintre epistolele dogmatice, şi atunci când dă numele de npdxeic; AnooroXcov celei de-a doua lucrări a lui Luca, el e dependent în ambele cazuri de Noul Testament aşa

[127] Leipoldt, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* 1. S. 200: „Clement nu priveşte Faptele Apostolilor drept canonice”. 104

cum se dezvolta *în Imperiu.* Biserica din Alexandria pare să fi acceptat nediscriminatoriu fiecare scriere care ar fi putut fi privită drept sacră, şi după cum era oportun să le fi folosit pe fiecare ca surse de autoritate. Probabil că abia la începutul secolului al III-lea, această biserică şi-a conturat mai bine o selecţie de scrieri sacre şi structura ei. Bineînţeles, nu e lipsit de importată că atunci Ofigen, capul şcolii cathetice, a călătorit la Roma, iar acolo a intrat în contact cu prezbiterul Hyppolit şi că începând cu secolul al III-lea relaţiile generale dintre Biserica din Alexandria şi Biserica Imperială au devenit mai intime ca până atunci.
Totuşi, atunci când Biserica din Alexandria s-a văzut confruntată cu necesitatea de a-şi alcătui o formă definitivă a Noului Testament, ea a dispus de mult mai multe scrieri ce aspirau la accesul în Canon decât majoritatea Bisericilor mai centrale ale Imperiului. Biserica din Alexandria adoptase demult Epistola către Evrei în rândul culegerii sale de Epistole ale lui Pavel şi nu ar fi vrut să renunţe la ea; trebuia să ia o decizie şi relativ la Epistola lui Iacov, a doua epistolă a lui Petru şi a treia epistolă a lui Ioan, ca şi relativ la Barnaba, scrisoarea lui Clement, Didahia etc. (şi din nou *Păstorul lui Herma),* care se prezentau toate ca şi candidate.
În trierea textelor, această Biserică a urmat acum în mod făţiş principiile ce erau curente în Roma, şi astfel ea a acceptat ceea ce era sau părea a fi strict apostolic. Drept urmare, Noul Testament alexandrin era ceva mai cuprinzător decât cel roman; la fel şi în alte Biserici din Răsărit, pe măsură ce standardul roman a început să fie îmbrăţişat treptat şi aplicat unor scrieri ce până atunci fuseseră citite în Biserică, variantele Noului Testament

rezultate în fiecare caz prezentau diferenţe, uneori în plus, alteori în minus.
Disputele savanţilor şi ale Bisericilor pe marginea acestor diferenţe, eforturile lui Origen, Eusebiu şi Atana-sie, şi ale altora în aceeaşi conjunctură, compromisul final la care s-a ajuns în a doua jumătate a secolului al IV-lea, diferenţele ce au supravieţuit mai ales în Bisericile din Estul extrem – toate aceste chestiuni, oricât de imperativ analizabile, nu implică totuşi nici un principiu de o oarecare importanţă, depinzând de acţiunea unui singur factor insignifiant. Nimeni nu s-a simţit îndreptăţit să facă vreo modificare în sfera Noului Testament – avântul duhului ce se putea ridica pe înălţimile unui *recipimus* ca în Fragmentul Muratorian s-a stins destul de repede în Biserică. Niciodată de la începutul secolului al III-lea nu mai auzim nici măcar de sinoade care să trateze curajos problema canonicităţii unor cărţi. Tot ceea ce rămânea de făcut era să se numere voturile Bisericilor şi autorităţilor, iar atunci s-a format concepţia de Antilegomena* – o concepţie ce nu era esenţialmente o ieşire din impas şi care era evazivă, însemnând pur şi simplu u£Td(3aoic, sic, dXAo Y^VOC,- La final, Noul Testament, în varianta mai

* Antilegomena (avriAeYOUEva, contrazise sau disputate). Un epitet folosit în creştinismul primar pentru a desemna acele cărţi al Noului Testament care, deşi respectate şi citite public în biserici, nu erau socotite demne să facă parte din Canon. Eusebiu *(Hist. Eccl.* iii. 25) aplică acest termen următoarelor scrieri: Epistola către Evrei, Epistolele lui Iacov şi Iuda, a doua Epistolă a lui Petru, a doua şi a treia epistolă a lui Ioan şi Apocalipsa, Păstoul lui Herma. Ulterior, acest termen a ajuns să desemneze acele cărţi ale Noului Testament a căror apartenenţă la Canon a fost iniţial disputată, dar care apoi au fost incluse (chiar exemplele precedente, cu excepţia ultimului) – *N.tr.*

cuprinzătoare a Canonului din Alexandria, a câştigat bătălia şi în Apus, pentru că era susţinut de autoritatea lui Atanasie şi pentru că manifestul acestuia a găsit Bisericile apusene într-o asemenea conjunctură încât erau mai dispuse ca niciodată să se plece în faţa vechimii mai mari a Bisericilor din Răsărit decât fuseseră vreodată. Canonul de douăzeci şi şapte de cărţi aşa cum îl avem astăzi este Canonul Bisericii din Alexandria din secolul al III-lea, dar nucleul lui este Noul Testament aşa cum a fost el creat în jurul anului 200 d.H. la Roma.[128]
După ce Biserica din Roma a dat o formă noii culegeri de texte sacre şi a creat la nivel de concept un Canon închis, această nouă creaţie a funcţionat admirabil în cadrul fiecărei Biserici unde a fost acceptată drept model în decursul secolului al III-lea, încât peste tot în Biserici Noul Testament a ajuns să fie privit ca o entitate la fel de fixă şi definită ca şi Vechiul Testament, deşi în realitate subzista încă o mare lipsă de uniformitate. Acesta este un lucru de mirare, şi totuşi aşa s-a întâmplat. Din acest motiv, cred că avem dreptate să afirmăm că Bisericile au ajuns la un Nou Testament comun, pentru că la Roma la sfârşitul secolului al II-lea, noua înmănunchere de texte sacre anexată Evangheliilor a fost structurată şi cristalizată sub influenţa unei concepţii simple şi deosebit de inspirate; pentru că această formulă s-a impus pe propriile merite, susţinută de autoritatea Bisericii Romei şi pen-

[128] într-adevăr, *Homologoumena* şi *Antilegomena meliores notae* ale lui Eusebius luate împreună nu sunt decât colecţia alexandrină aşa cum a fost formată pe vremea lui Origen, probabil sub influenţa lui. În afirmaţiile sale privitoare la Canon, Eusebiu îl urmează pur şi simplu pe Origen.

tru că diferitele culegeri informe ale celorlalte Biserici erau atât de asemănătoare cu cea a Romei încât au putut să se plieze pe concepţia romană fără prea mari dificultăţi şi sacrificii.[129]

[129] Cel mai bun exemplu de cărţi creştine *aflate încă în afara influenţei aranjamentului final, deci a celui roman,* este inclus într-o listă numită „Catalogus Claromontanus” (Zahn, *Neutestamentliche Kanongeschichte,* II, S.157 ff): Cele patru Evanghelii, Epistolele lui Pavel, două epistole ale lui Petru, epistola lui Iacov, Barnaba, Apocalipsa lui Ioan, Faptele Apostolilor, Herma, Acta Pauli, Apocalipsa lui Petru. A se observa poziţia încă subordonată a Faptelor Apostolilor (rânduite cu Herma şi Acta Pauli) între cele două apocalipse. Această aşezare arată că aici nu se făcuse încă simţită influenţa Noului Testament Roman. Textul provine probabil din Alexandria sau dintr-o Biserică a cărei colecţie de texte sacre era strâns înrudită cu cea a Alexandriei.

CAPITOLUL II

Consecinţele creării Noului Testament

Din momentul în care Noul Testament s-a aflat dinaintea Bisericii în forma şi sub aspectul relativ închegat pe care îl atestă Fragmentul Muratorian şi Tertullian (cel al Bisericii Romane), a generat practic toate consecinţele şi a exercitat toate influenţele pe care ca *instrumentum divinum* putea să le genereze şi să le exercite. Autoritatea sa era recunoscută fără nici cea mai mică ştirbire, ca şi când doar un singur, acelaşi pretutindeni Nou Testament ar fi stat alături de Vechiul Tetament. Toate evoluţiile lente, începând cu debutul secolului al III-lea, ce au fost necesare pentru producerea unui Canon uniform (de douăzeci şi şapte de cărţi) nu au dăunat deloc prestigiului său, care a fost de la început perfect şi nu au avut nici o importanţă pentru efectele cărora le-a dat naştere, ce au fost imediate. Analiza amănunţită a acestor uluitoare consecinţe ar fi trebuit să cadă în sarcina ştiinţei istoriei, care însă a neglijat subiectul până acum. Mă voi strădui în paginile următoare să mă

achit de această sarcină cum se cuvine.[130]

130 Voi contura o imagine a acestora pe care am schiţat-o deja în cartea mea *Lehrbuch der Dogmengeschichte.*

109

§2. *Noul Testament s-a emancipat imediat de circumstanţele originii sale, şi s-a cerut să fie considerat ca un dar al Duhului Sfânt.*
El a ocupat o poziţie independentă,
alături de Simbolul de Credinţă;
a început imediat să exercite o influenţă asupra dezvoltării doctrinei, şi a devenit în principiu stâlpul şi măsura vieţii creştine.

Orice corp colectiv de texte sacre fundamentale, odată ce s-a format, devine o entitate independentă. Oricare ar fi fost circumstanţele ce au condus la venirea lui pe lume, oricâte de numeroase forţele ce au participat la constituirea sa, oricât de lent şi de dificil ar fi fost procesul său de maturaţie, din momentul naşterii sale, totul se şterge cu buretele. Acestea sunt adevărate şi în ceea ce priveşte Noul Testament. De îndată ce a apărut în forma romană, a fost privit ca o carte picată din ceruri: Duhul Sfânt o crease şi o dăruise Bisericii.

Lessing (vezi mai sus, p.25) a arătat corect că Simbolul de Credinţă a precedat Noul Testament şi a jucat un rol important în crearea lui; dar ceea ce el nu a observat a fost că Noul Testament odată venit pe lume, şi-a renegat originea pământească şi a pretins pentru sine o poziţie de aceeaşi importanţă ca Simbolul de Credinţă, dacă nu chiar mai de vază. Fiica şi-a depăşit imediat mama, ba chiar s-a lepădat de ea politicos şi s-a instalat în locul ei. Măsuri complicate şi energice au trebuit luate – pe care Bisericile Catolice le-au născocit şi le-au aplicat – pentru a apăra autoritatea mamei în faţa actului de lezmajestate al fiicei, şi chiar şi atunci tot ce s-a putut realiza a fos,t fie

110

ca mamă şi fiică să-şi împartă domnia, guvernând provincii diferite (una mai degrabă doctrina, cealaltă mai degrabă viaţa), fie ca ele să domnească în alternanţă (vezi mai jos).

Tradiţia doctrinară apostolică şi Noul Testament. Graficul mişcării doctrinei şi vieţii din Biserică de la începutul secolului al III-lea a devenit o elipsă cu două focare, care câteodată se apropiau atât de mult unul de altul încât să apară confundate, câteodată erau separate net. Dacă tradiţia doctrinară apostolică a împiedicat creştinismul ecleziastic să devină o religie a cărţii ca şi Islamul, Noul Testament a împiedicat la rându-i „Tradiţia Apostolică a Părinţilor" să devină un fel de tiran al Bisericii, ca în cazul iudaismului târziu.

Tensiunea dintre tradiţia apostolică şi litera sacră a Noului Testament s-a dovedit în mare benefică pentru evoluţia Bisericii; extremele ce ameninţau din stânga sau din dreapta au fost astfel neutralizate. Nimeni nu a scris încă istoria tensiunii şi a conflictului dintre, pe de o parte, litera şi spiritul Bibliei, iar pe de alta Simbolul de Credinţă înainte de Reformă. E drept că Noul Testament era de fapt în principiu şi în formă o întrupare a „Tradiţiei Apostolice", dar nu numai că foarte curând el a ajuns să reprezinte o tradiţie mai veche în comparaţie cu o tradiţie ulterioară, în creştere, dar forţa independentă a literei şi spiritului său s-a făcut simţită din ce în ce mai pregnant – fie într-un mod fertil, fie distructiv faţă de o evoluţie a Bisericii. Nimeni nu îndrăznea să se pună de-a curmezişul autorităţii Cărţii Divine, nimeni nu se mai gândea la ea ca

la o tradiţie. Cercetările savante privitoa-
111
re la originea uneia sau alteia dintre cărţi făcute de unii teologi, începând cu Origen, nu aveau decât o valoare „arheologică”. Autorii înşişi nici nu visau să facă deducţii care ar fi putut afecta demnitatea Cărţii în chestiune. Dacă totuşi făceau astfel de deducţii, Biserica fie nu le lua în seamă, fie îi punea pe savanţii cu pricina pe lista de autori suspecţi.
Atitudinea lui Tertullian şi a opozanţilor lui vagi din Cartagina şi Roma, care erau complet de acord cu el în ceea ce privea preţuirea Noului Testament şi a principiilor sale de folosire, arată că începând cu secolul al III-lea Noul Testament a avut în Biserică un statut de dnatcop dur)T(Dp.
Nimeni nu se mai gândea că existase un timp în care Noul Testament nu fiinţa încă; aproape nimeni nu-şi mai aducea aminte că fusese creat de Biserică. De fapt, în elogiile solemne ale Noului Testament ca scriere a Sfântului Duh erau frecvent exprimate în termeni ce implicau o relaţie *exclusivistă* între Noul Testament şi Carte, în raport cu Biserica: tot ceea ce Sfântul Duh avea să transmită Bisericii indusese în această Carte.
Noul Testament îşi începe lucrarea de influenţare a evoluţiei doctrinei, alături de Simbolul de Credinţă, din momentul în care este deja fixat la nivel de concept. Deja în controversele adopţionistă şi modalistă, pasaje din Noul Testament sunt folosite ca arme de ambele tabere. În astfel de controverse ale Bisericii primare influenţa cărţii nu a fost însă întru totul progresistă; mai degrabă a fost un obstacol datorită opoziţiei îndârjite pe care a oferit-o la început fiecărei formulări non-biblice pe care dogmatica o proclama trebuincioasă. Cât de dificil a fost ca „Homoousios” să fie acceptată pentru că nu era o
112
formulă biblică! Şi pe de altă parte, cât de grea devenea lupta pentru ortodocşi dacă aceasta trebuia dusă împotriva unei formule biblice, pe care din raţiuni superioare se simţeau obligaţi să o respingă! Bătăliile date de ortodoxie împotriva lui acnoev[131], folosit despre Sofia (Logos) şi împotriva formulei npooxoxoKoş ndonc, Kiioecoc,[132], ne spun câte ceva despre asta.
Cu toate acestea, formulări biblice izolate şi-au găsit locul în Dogmă, şi mai mult de atât, pasaje christologice ca cele din a doua Epistolă către Filipeni au exercitat o adâncă influenţă asupra doctrinei. Pe un plan general, putem afirma că deşi Noul Testament nu a fost în linia întâi în bătălia împotriva ereziilor, se poate spune că a jucat rolul curţii de apel finale în controversele privitoare la Simbolul de Credinţă, şi nu s-a supus niciodată nici unei tradiţii, oricât de vechi, care i s-ar fi putut împotrivi.
De asemenea, corpuri întregi de doctrine au fost primite în Dogmă numai pentru că erau de sorginte biblică: Occidentul nu ar fi acceptat niciodată doctrina predestinării a sfântului Augustin dacă nu ar fi avut un sprijin atât de solid ca Epistola către Romani, ix-xi. Acesta este, ce-i drept, un exemplu ilustru, şi ar fi dificil să găsim un altul de aceaşi talie, însă multe alte cazuri mai puţin importante pot fi citate.
în privinţa problemelor legate de viaţa creştină, Noul Testament capătă imediat o poziţie centrală de maximă autoritate. Aici nu era nevoie să fie schimbate nici litera, nici spiritul formulei noAiT£ueo8ai Kcrcd xo ebavY^ov[133]-

«1 Creat.
[132] Întâiul-Născut al întregii creaţii.
[133] A trăi potrivit Evangheliei.

113
Nu ne interesează aici în ce măsură a fost pus de fapt în practică acest

principiu inviolabil al vieţii creştine, căruia nici măcar Regula de Credinţă nu-i putea dicta. Este de ajuns să ştim că, în teorie, nimeni nu îndrăznea să tulbure principiul conform căruia un creştin trebuia să trăiască după modelul evanghelic sau xora xr)v Kaiviiv Sia8f]KV[134] şi că trebuia să fie capabil să se raporteze la pasaje din Scriptură ca autoritate pentru modul lui de viaţă. Ne mărginim să observăm cât de repede aceasta a dus la ascensiunea monahismului şi, mai târziu, a altor moduri de viaţă supuse unor reguli stricte.
Pe de altă parte, cei cu moravuri mai relaxate căutau justificări pentru principiile şi regulile lor tot în pasaje din Noul Testament. Despre aceasta, un material interesant şi abundent se găseşte în tratatele lui Tertullian. E vorba de partizanii unei vieţi mai uşoare aflaţi în conflict cu tradiţia Bisericii care întreabă pe ce pasaj al Scripturii este fundată. „Ubi scriptum est ne coronemur?... expo-stulant scripturae patrocinium" (relativ la interdicţia de a purta ghirlande).
Şi în sfârşit, în primele zile ale Bisericii citirea pentru instruirea personală se limita la Psalmi, dar după crearea Noului Testament au început să fie folosite şi Evangheliile – ba chiar şi Epistolele lui Pavel. Fără crearea Noului Testament, acest lucru nu s-ar fi întâmplat niciodată. Nu este nevoie să mai explicăm ce a însemnat pentru aprofundarea vieţii şi gândirii creştine ca acestea să fie hrănite cu Noul Testament şi nu doar cu Psalmii.
[134] Potrivit Noului Testament.
§ *2. Noul Testament a întărit Revelaţia istorică printr-o a doua proclamare scrisă a acestei Revelaţii, conferindu-i astfel o poziţie de mai mare autoritate*
în iudaism – şi nu vorbim aici doar de iudaismul mai învăţat din Alexandria – exista demult obişnuinţa de a vedea Revelaţia lui Dumnezeu către poporul său în cele două fete ale sale: Dumnezeu s-a făcut cunoscut printr-o serie de fapte, instituţii, persoane, etc. şi El a încredinţat această Revelaţie unei cărţi, întrupându-o pentru veşnicie în scris pentru toţi oamenii. De-a lungul timpului, cartea însăşi a devenit Revelaţie, de fapt Revelaţia (feţele duble au apărut superflue) şi astfel s-a născut un fel de *quid pro quo* – deoarece cartea se identificase cu Revelaţia, Revelaţia însăşi a fost văzută ca constând în relatări ale unor evenimente, doctrine, legi, idei şi aşa mai departe. Tot ce s-a întâmplat, s-a întâmplat numai pentru a fi înghiţit de carte, şi din carte şi lucrând prin intermediul ei să realizeze ceea ce a fost menit să realizeze. Nu mai era vorba despre Moise, ci despre *Lege,* nu David era important, ci *poveştile* despre el şi Psalmii.
Abia a fost creat Noul Testament, că aceeaşi idee i-a fost contemporană: cartea îşi ia locul lângă faptele pentru care garantează, transformându-le de fapt în cuvinte, în doctrină. Reprezintă Revelaţia lui Dumnezeu ca pe o revelaţie literară, şi câteodată pare că revelaţia faptelor istorice avea nevoie de această revelaţie literară cel puţin ca de un complement; câteodată pare chiar că revelaţia istorică dispare complet în spatele celei scrise. Textul: „ceea ce a fost scris a fost scris spre învăţătura noastră" a

fost înţeles aproape ca spunând: „Ceea ce s-a întâmplat spre învăţătura noastră trebuie să fie *scris".*
Dar ideea este dusă chiar mai departe, după cum vedem în scrierile lui Origen. Dumnezeu Creatorul nu a dat fiinţă nici mai mult nici mai puţin decât la două mari Lucrări, prin care se dezvăluie pe sine: Universul şi

Biblia (adică Vechiul şi Noul Testament). Biblia este simetrică Universului, peste amândouă s-a purtat Duhul Sfânt şi le-a dat fiinţă. Amândouă sunt alcătuite din elemente pneumatice, supraterane şi materiale. Paralel cu Cosmosul stă Biblia. în timp ce unul este plăsmuit de Gândirea Divină, cealaltă este însăşi sistemul Divin de Gândire. Astfel, Revelaţia Creştină a căpătat o natură foarte diferită, sau mai bine zis o natură mai „nobilă"; a devenit un complex de idei, sau mai degrabă s-a dovedit a fi de fapt un complex de idei, întrucât Revelaţia a venit în scris.
Din acest punct de vedere, religia creştină a devenit o religie a cărţii, mai precis a Cărţii Ideilor Divine. De aici a rezultat în mod necesar că Revelaţia ca fapt istoric, inclusiv Hristosul întrupat în timp, despre care povesteşte Cartea, trebuie să pălească în faţa Revelaţiei scrise şi trebuie să împrumute un caracter de simbol. El este doar „Mythus", în timp ce în carte „Logos"-ul triumfă. Deci ceea ce contează cel mai mult în legătură cu persoana lui Hristos nu este că a participat la istoria pământească ca Hristos, ci că în calitate de Logos al istoriei scrise, El ne dezvăluie adevărul veşnic.
Dar chiar şi acolo unde lucrurile nu au mers atât de departe, chiar şi acolo unde au fost respinse teoriile spe-
116
culative, poziţia adoptată în ciuda încercării de „Realism" nu a fost foarte diferită. Chiar şi în acest caz „E scris" exprima adevărata Revelaţie cu mantia de autoritate, în timp ce accesul la Revelaţia ca fapt istoric nu se putea face decât prin mijlocirea Scripturii – nu altfel. Tot ceea ce a fost revelat trebuie să fie în acord cu Scriptura. Scriptura este documentul fundamental al doctrinei şi aproape nimeni nu s-a simţit îmboldit să cerceteze istoria ce se afla în spatele ei. Revelaţia pe care sunt fundate Religia şi Biserica este un lucru scris.
Când încă se folosea formula „Scripturile şi Domnul", „Domnul" era încă ceva viu; atunci când formula a devenit „Scripturile şi Evanghelia", El a pierdut ceva din calitatea lui de lucru viu, iar când formula s-a transformat în „Scripturile şi Evangheliile", litera a umbrit aproape cu totul viaţa Lui, iar când s-a ajuns într-un final la formula „Scripturile Vechiului şi Noului Testament", Revelaţia istorică se metamorfozase practic într-o revelaţie pe hârtie. ^
Astfel întreaga idee de Religie s-a schimbat şi s-a fixat pe o direcţie în care până acum a continuat să se dezvolte. Pentru că Biblia cu cele două Testamente conţinea o abundenţă enormă de material de toate facturile posibile, toate acestea aparţineau Religiei, ba mai mult, constituiau Religia.
Religia este făcută din cunoaşterea a ceea ce s-a întâmplat în a doua zi a creaţiei, ca şi din cunoaşterea bunătăţii îndurătoare a lui Dumnezeu sau a călătoriilor Sfântului Apostol Pavel, cât şi a Venirii Mântuitorului. Conţinuturile de învăţături şi litera celor două Testamente sunt materia din care e făcută Religia.
117

§ 3. Noul Testament a ocrotit statutul de carte a Bisericii a Vechiului Testament, dar l-a împins într-o poziţie subordonată, complicând astfel foarte mult concepţia Canonului Sfintei Scripturi.

Atât timp cât Biserica nu avea un Nou Testament, Vechiul Testament era în pericol constant de a nu mai fi recunoscut ca o scriere autorizată de către Biserică; se poate spune că era chiar în pericol de moarte în

Biserică. Aproape toţi „ereticii” din secolul al II-lea îl renegaseră, iar acest lucru în sine arată cât de greu le era creştinilor Neamurilor să îl adopte. Pe de altă parte, atât timp cât Vechiul Testament domina în sânul Bisericii ca singura *litera scripta,* plana mereu pericolul ca Religia Creştină să nu se scuture de matricea iudaismului, cu alte cuvinte să nu reuşească să dea o expresie suficient de puternică lucrurilor prin care transcende iudaismul.
Odată cu apariţia Noului Testament, ambele pericole au fost exorcizate dintr-o lovitură. Concepţia antică a „Noului Legământ” transpusă într-un canon de „cărţi ale Noului Legământ” a avut un efect simultan de ambele părţi, eliminând pericolele principale ce ameninţau Vechiul Testament. Astfel, creştinii evrei au devenit eretici pentru că nu aveau Noul Testament – Irineu i-a inclus deja în lista lui de eretici – iar arma cea mai puternică pe care o folosiseră ereticii în conflictele lor cu Biserica şi cu Vechiul Testament, armă ce consta în culegerile lor de cărţi creştine, le-a fost astfel smulsă din mâini.
Deşi cărţile Noului Testament au fost aşezate lângă Vechiul Testament ca un al doilea Canon, era imposibil ca acest aranjament să rezulte într-o egalitate perfectă de statut între cele două Canoane. Noul Legământ, e drept,
ar fi fost complet inutil, dacă vechiul Legământ ar fi fost desăvârşit; în consecinţă, şi noul Canon ar fi fost un balast, dacă Scripturile Vechiului Testament ar fi fost suficiente.
Fiind anexat vechiului Canon, Noul Canon a dobândit toate atributele şi caracterizările măreţe, ca şi aparatul de interpretare, asociate vechii Biblii, şi înzestrat cu aceste extraordinare avantaje, *a împins imediat vechiul Canon pe o poziţie inferioară.*[135] Nici vorbă de o astfel de subordonare la Iustin, pentru că pe vremea lui nu exista nici un Nou Testament; dar treizeci de ani mai târziu, la Irineu, discrepanţa de statut este evidentă: „Cărţile Vechiului Testament sunt cărţi ale *legisdatio în servitutem,* iar cărţile Noului Testament sunt cărţi ale *legisdatio în libertatem”.* Primele scrieri aparţin copilăriei umanităţii. Ideea este dezvoltată de Tertullian şi îşi atinge cea mai completă şi puternică expresie în remarcile lui pe marginea textului „Legea şi Profeţii au fost până la Ioan”. în sfârşit concepţia fundamentală a Sf. Ap. Pavel putea să fie primită ca atare în Biserică, în timp ce până atunci nu părea decât să ducă la prăpăstiile gnosticismului: Legea este abolită prin împlinirea ei, este „demutatum et

[13]s Aici situaţia este similară cu cea a relaţiei dintre Noul Testament şi Simbolul de Credinţă din momentul în care Noul Testament a luat fiinţă: ca şi în cazul precedent, fiica s-a emancipat de mamă imediat, căpătându-şi independenţa, şi în multe privinţe forţând căderea mamei pe o poziţie inferioară (vezi mai sus, cap. ii. § 1); tot astfel Noul Testament a provocat căderea instantanee a Vechiului Testament pe un loc inferior ierarhic, după ce şi-a însuşit de la acesta toate atributele demnităţii. Totuşi rămâne încă valabilă unitatea dintre Vechiul şi Noul Testament, garantată de acelaşi Duh. Astfel, Tertullian *(De Orat., 22)* spune direct: „Nec mirum şi apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina turn et genesis digesta est, eadem voce usus est”; cf. *Scorp., 2:* „Lex radix evangeliorum.”

suppletum.” Acum se poate afirma fără frica de-a greşi că Apostolii se află pe un loc mai înalt decât Profeţii Vechiului Testament – Novaţian a exprimat acest gând cu cea mai multă forţă.[136] Un creştin poate trăi doar cu Noul Testament, dar nu poate trăi doar cu Vechiul Testament.
Această atitudine implica însă o multitudine de paradoxuri, pentru ca un creştin oarecare să considere Vechiul Testament simultan în toate cele patru moduri ce urmează: (1) Cartea este opera Duhului Sfânt, şi ca atare

are autoritate absolută; (2) Cartea este, până la ultimul cuvânt din ea, cartea profeţiei, şi deci este limitată prin faptul că nu conţine şi împlinirea acesteia; (3) Cartea este documentul fundamental al *legisdatio în servitutem,* şi ca atare este întrecută de Noul Testament şi devine din cauza acestuia învechită; (4) Fiecare rând al Cărţii este îmbibat de simboluri mistice ale Adevărului, iar acestea sunt prezente chiar şi în acele pasaje care au fost abolite (întrucât conţineau prescripţii ceremoniale).
Rezultatul inevitabil a fost că Vechiul Testament a fost decupat în mai multe părţi în lumina acestor puncte

136 Novat., *De Trin.,* 29: „Unus ergo et idem spiritus qui în *prophetis et apostolis,* nisi quoniam ibi *ad momentum,* hic *simper,* ceterum ibi non ut semper în illis inesset, hic ut în illis semper maneret, et ibi *mediocriter* distributus, hic *totus ejfuses,* ibi *parce* datus, hic *large* commodatus." Scriitorii Vechiului Testament erau astfel în posesia Harului „non semper sed ad momentum, mediocriter et parce", în timp ce scriitorii Noului Testament, şi Hristos însuşi, erau dăruiţi cu Harul „semper, totum effusum et large commodatum." Aici se stabileşte cea mai importantă diferenţă, care evident nu este dusă până la ultimele ei consecinţe. Şi aici, Tertullian este antemergătorul, vezi *De Exhort.,* 4: „Spiritum quidem dei etiam fideles habent sed non omnes fideles apostoli.. .proprie apostolic spiritum sanctum habent qui *plene* habent în operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque lingua-rum, *non ex parte,* quod ceteri" (deci şi Profeţii Vechiului Testament), sau *De Pudic,* 21. 120

de vedere, dar fără să se fi convenit asupra unui principiu recunoscut pentru decupaj. De exemplu, relatarea Creaţiei în şase zile, după cum apare în Geneză, a fost dintodeauna privită de Biserică ca o înregistrare a unui glorios adevăr absolut, care nu fusese în nici un fel modificat sau completat de Noul Testament. O mare parte din Vechiul Testament în afară de aceasta a rămas pentru Biserică de cea mai mare autoritate. Alte părţi, însă, au fost supuse unui verdict mai depreciativ şi puse la îndoială. încet, dar chiar de la început, Noul Testament a împins Vechiul Testament pe un plan secund, şi chiar şi în serviciul divin public a pretins şi a obţinut întâietatea.
Juxtapunerea dintre Vechiul Testament şi Noul Testament a dus la investigaţii privitoare la natura creştinismului, la care altfel nu s-ar fi gândit nimeni, şi a condus la o mai bună înţelegere a naturii noii religii, lucru ce devine evident dacă comparăm scrierile Părinţilor Bisericii primare cu cele ale apologeţilor. Irineu şi Tertullian înţeleg infinit mai bine natura creştinismului decât Iustin. Clement din Alexandria are o conştiinţă a acestui fapt mult superioară! Şi chiar dacă progresul din operele lui Clement se datorează în mare parte filozofiei sale, el este totuşi foarte îndatorat celor Patru Evanghelii şi mai presus de toate Epistolelor lui Pavel.
În sfârşit, faptul că Canonul Bibliei conţinea prin Vechiul Testament ceva care era „relativ" a fost de o importanţă capitală. Influenţa paralizantă a unei prea mari venerări a textualităţii Bibliei, altfel inevitabilă, a fost astfel ocolită.
Faptul că religia creştină nu a devenit o religie „a cărţii" în adevăratul sens al cuvântului, se datorează – în
121
afara faptului că Simbolul de Credinţăi şi-a păstrat autoritatea alături de Biblie – tensiunii interne din Biblie între Vechiul şi Noul Testament. Inconsecvenţa şi inconveni-enţa ca până şi Cuvântul Sacru al lui Dumnezeu să conţină elemente graduale, şi uneori chiar învechite, au fost totuşi pline de binecuvântări. Noul Testament a asigurat perenitatea Vechiului Testament în Biserică, şi în acelaşi timp a fost o pavăză împotriva efectelor schiloditoare ale iudaismului său, tocmai prin faptul

că Vechiul Testament a fost devansat şi pus în umbră de cel Nou. Dealtminteri, calea spre o tratare istorică a celor două Testamente a fost lăsată deschisă pentru epocile următoare, încercări timide în acest sens se manifestă deja la Irineu şi Clement, care astfel continuă linia Sfântului Ap. Pavel. Dar ei nu ar fi putut să-i urmeze lui Pavel, dacă nu ar fi existat deja culegeri ale epistolelor Apostolului, deja înzestrate cu o autoritate pe care ei puteau să se sprijine.

§ 4. Noul Testament ne-a păstrat cea mai valoroasă -parte a literaturii creştine primare; în acelaşi timp, a împins în uitare marea majoritate a operelor timpurii, limitând şi transmiterea scrierilor mai târzii.

Prima propoziţie din acest subtitlu nu are nevoie de nici o dovadă. Nu este deloc sigur că Epistolele lui Pavel ne-ar fi fost transmise dacă o înmănunchere a lor nu ar fi fost canonizată. Autorul celei de-a doua Epistole a lui Petru şi Irineu se plâng de dificultăţile pe care le ridică acestea, căci într-adevăr ele sunt semănate cu piedici pentru predicatorul ortodox, şi erau exploatate în cel mai

iritant mod de eretici în lupta cu doctrina Bisericii.[137] Lucrurile nu stăteau altfel nici cu Apocalipsa lui Ioan: doar includerea ei în Canon a salvat-o de la uitare. Dar atât forma, cât şi conţinutul ei prezentau cele mai stin-gheritoare pietre de încercare pentru Biserică, care au devenit din ce în ce mai incomode pe măsură ce a trecut timpul. Şi apoi, putem fi siguri că Faptele Apostolilor, care din punct de vedere istoric este una dintre cele mai preţioase scrieri primare, – ca să nu mai vorbim de operele mai reduse ca întindere precum epistolele soborniceşti – ar fi ajuns până la noi dacă nu ar fi fost integrate Canonului? Chiar şi în secolul al III-lea christologia acestei cărţi ar fi fost găsită ofensatoare dacă faptul că această carte era canonică nu ar fi exclus din start şi pentru totdeauna întrebarea dacă era conformă ortodoxiei în toate părţile sale. Dar Evangheliile? Dacă ar fi fost posibil în secolele al III-lea şi al IV-lea să fie aduse în faţa unei Curţi ecleziastice, cât de rău s-ar fi descurcat! Chiar şi împotriva Evangheliei după Ioan, un judecător ortodox ar fi fost nevoit să admită un catastif foarte mare de delicte!

Canonul, însă, a tranşat aceste chestiuni odată pentru totdeauna. Nu poate fi nici o îndoială aici: trebuie să mulţumim Noului Testament pentru că ne aflăm în posesia acestor cărţi, că avem la îndemână o relatare atât de fiabilă şi considerabilă a începuturilor religiei creştine. Trebuie doar să reflectăm pentru un moment la ce ar fi însemnat cunoaşterea noastră a începuturilor creştinis-

[137] Cât de greu de acceptat erau expresii precum: „Dumnezeul acestei lumi” sau doctrine ca cea Predestinării sau cea a împietririi inimii de către Dumnezeu sau că Legea a fost adăugată pentru călcările de lege, etc!

mului, dacă singura noastră autoritate ar fi fost Eusebiu – fără să luăm în calcul şi ceea ce opera lui datorează Noului Testament – pentru a ne da seama de importanţa enormă a faptului că douăzeci şi şapte de scrieri creştine timpurii au fost conservate până la noi prin reunirea lor în Noul Testament.[138]

Dar pe de altă parte, odată cu crearea Noului Testament începe lenta agonie a părţii din literatura creştină timpurie care nu a fost acceptată în Canon. Am tratat această chestiune pe larg în Introducerea la primul vo-lum din *Altchristliche Lit-Geschichte.*[139] Nu este vorba de pierderea unor *scrieri eretice timpurii* – Noul Testament nu a avut nici un amestec în

asta – ci de pierderea unor

138 Nu rareori întâlnim laude aduse „tactului” istoric cu care au fost selectate cărţile Noului Testament: „tactul” nu a jucat însă nici un rol aici. Dacă ne gândim în primul rând la Canonul Roman de la sfârşitul secolului al II-lea, „tactul” reiese a fi o serie de nevoi istorice care s-au născut din practica lecturii publice şi din popularitatea crescândă a principiului Apostolic-Catolic. Acestea explică acceptarea celor patru Evanghelii, a colecţiei Epistolelor lui Pavel şi nu în ultimul rând a Faptelor Apostolilor. Ultima nu a fost acceptată datorită vreunui „tact” istoric, ci mai probabil pentru că situaţia a creat o nevoie instinctivă pentru o carte a tuturor apostolilor. Chiar şi acceptarea în Canon a celor patru Evanghelii a fost condiţionată nu de „tactul” istoric, ci cel mai probabil nu a putut fi evitată dacă se dorea împiedicarea dezbinării creştinilor din Asia. Evangheliile evreilor şi cele ale egiptenilor aveau o influenţă restrânsă asupra unor cercuri relative mici şi izolate, iar Evanghelia după'Petru a apărut prea târziu. Ba mai mult, expansiunea Canonului la douăzeci şi şapte de cărţi, foarte de dorit pentru toată lumea (dar ce s-a întâmplat cu Epistola a doua a lui Petru?) nu s-a datorat vreunui tact istoric al Bisericii, ci doar numelor apostolice ale autorilor cărţilor adăugate. Şi tocmai pentru că nu au putut satisface criteriul unei origini apostolice, Păstorul lui Herma, prima şi a doua epistolă a lui Clement, Barnaba, etc. au fost excluse până la urmă din Noul Testament.

[139] Bd. 1, p.xxi. ff, *Cf.* despre transmiterea epistolei 1 şi 2 a lui Clement, Barnaba şi Herma în ediţiile mele ale acestor scrieri.

scrieri ortodoxe timpurii. Aceste scrieri, care puteau fi întâlnite în culegerile de texte sacre mai extinse ale unor Biserici provinciale, mai ales în cea alexandrină, erau acum nevoite să se supună severei legi a Canonului roman, iar marea majoritate au fost desprinse cu forţa şi aruncate în ghearele morţii sub acuzaţiile că erau intruse, că însăşi existenţa lor era o obrăznicie, că erau falsuri, şi aşa mai departe. De fapt ele aveau aerul de a fi rivale scrierilor din Noul Testament, şi au trebuit tratate în consecinţă. Nu exista nici o cale de mijloc; ori erau acceptate, ori trebuiau exterminate datorită unor vini mai mult sau mai puţin serioase.

Dar iată că o Nemesis ironică a intervenit şi a prezervat pentru noi câteva forme primitive ale Noului Testament (sau reproduceri ale acestor forme) în care mai subzistă fragmente ale acestei literaturi! Astfel Noul Testament, care voia să sufoce aceste scrieri, a fost obligat să păstreze o parte dintre ele.[140] Astfel ne-au parvenit prima şi a doua Epistolă a lui Clement, Epistola lui Barnaba, Păstorul lui Herma, şi apoi Didahia, precum şi largi porţiuni din Apocalipsa lui Petru, din Faptele lui Pavel şi din Diatessaronul lui Tatian. La început, chiar şi după respingerea cărţilor din Canon, atitudinea faţă de ele a fost mai indulgentă decât a devenit mai apoi. Fragmentul Muratorian, care respinge *Păstorul lui Herma,* continuă să susţină citirea privată a acestei cărţi, iar chiar şi atât de târziu ca în secolul al TV-lea, „Antilegomena” sunt recomandate de Atanasie pentru instruirea catehumenilor. Dar chiar şi această îngăduinţă s-a sfârşit curând.

HO Nu am nici o îndoială că manuscrisul din Constantinopole al Didahiei provine la bază dintr-un manuscris al Bibliei.

Această influenţă distructivă a Noului Testament a avut o arie de aplicare mai mare. „Quid necesse est în mânu sumere quod ecclesia non recipit”, spune Ieronim, iar episcopii spanioli au apărat aceleaşi puncte de vedere împotriva lui Priscillian cu preferinţa lui notorie pentru apocrife. „Omne quod dicitur în libris canonicis”, au declarat ei sentenţios, „quaeritur et *plus legisse peccare est”.* Aici se află enunţat principiul însuşi al extremismului biblic, care aplicat strict, trebuia să fi distrus *toată* literatura creştină şi retezat din rădăcină orice speranţă de regenerare viitoare a acesteia. Noul Testament ar fi putut să devină un Coran! Ce nevoie mai era de alte cărţi? Ori ele conţineau acelaşi lucru ca şi Noul Testament, şi

atunci erau inutile; ori conţineau altceva, şi atunci erau periculoase. Biserica Romei, de la Damasus încoace, a înaintat destul de mult pe acest drum. Citiţi numai Decretum Gelasianum! Dacă lucrurile ar fi mers conform acestui decret, ce ne-ar fi rămas din literatura primelor trei seco-le? Fundamentându-şi demersul pe Noul Testament, interzice practic orice altceva. E drept că sentinţele acestui decret nu-şi puteau exercita autoritatea decât într-o măsură limitată şi că ele au fost contracarate de alte influenţe legate de Noul Testament, despre care vom vorbi în următorul paragraf; cu toate acestea nu poate fi nici o îndoială că decretul este purtătorul unui fel de gândire ce avea tendinţa să paralizeze activitatea literară creştină şi să împiedice *transmiterea unor opere anterioare. Marea penurie de cărţi* evidentă în *Biserica Romană* timpurie şi lipsa de productivitate literară a clericilor romani trebuie înţelese şi judecate din această perspectivă.

încercând să arătăm că Noul Testament a împiedicat transmiterea unei literaturi creştine non-canonice şi că a continuat apoi să stranguleze producţia ei, nu vrem să afirmăm că acest lucru a fost întru totul păgubos. Acest impediment a avut, mai ales într-o anume direcţie, con-secinţe benefice; pentru că încă din secolul al II-lea, o literatură inferioară a început să apară în Biserică, proliferând alarmant de la secol la secol – o literatură ce era citită cu aviditate şi care ameninţa să sufoce orice gust pentru adevărul istoric sau pentru simplitatea şi puritatea religiei – care încurca mulţimea de fapte apocrife ale Apostolilor, fabrica poveşti cu martiri şi asceţi, apoca-lipse înfricoşătoare, istorii ale copilăriei lui Iisus şi alte asemenea.

Alături de Scripturile Canonice această literatură este bine reprezentată în fiecare colţ şi în fiecare limbă a Bisericii prin opere care au esenţialmente aceleaşi caracteristici, variind oarecum în funcţie de moda vremii. O mare parte din această literatură era într-adevăr apocrifă, adică avea o existenţă subterană, apărând din când în când la suprafaţă şi exercitând, într-un grad din ce în ce mai mare, o influenţă remarcabilă asupra cultului şi a vieţii religioase. Nu numai multe obiceiuri, dar chiar şi sacramentele şi riturile sacramentale din Biserica Catolică s-au format modelate de această influentă. *Dacă nu ar fi existat Noul Testament, Biserica ar fi căzut pradă acestui tip de literatură.*[141] Sprijinindu-se pe Noul Testament, Biserica a reprimat apocrifele şi a interzis în mod repetat să fie citite. Simbolul de Credinţă era inutil în acest caz, înar-

[141] Acest lucru s-a întâmplat în Bisericile monofizite în ciuda Noului Testament.

mată doar cu el, Biserica ar fi fost lipsită de apărare în această situaţie. Dar Noul Testament a protejat Biserica, pentru că se afla pe nişte înălţimi pe care aceste scrieri apocrife nu le mai puteau atinge. A apucat cu o mână de fier aceste scrieri şi a împiedicat tendinţele schiţate de ele să se realizeze; le-a barat drumul spre amvon şi spre altar şi a salvat portretul lui Iisus de la distrugerea completă. Dacă Noul Testament nu ar fi ocupat încă de la începutul secolului al ffl-lea poziţia de maximă autoritate în Biserică, toate Bisericile ar fi devenit probabil etiopiene. Nu este nevoie de nici o dovadă aici căci nu exista nici o altă autoritate în Biserică în afară de Noul Testament care ar fi putut ţine piept invaziei sufocante a apocrifelor.

§ 5. Deşi Noul Testament a pus capăt producţiei de scrieri creştine autorizate, el a defrişat calea pentru activitatea teologică şi pentru scrierile

creştine obişnuite.
Orice autorităţi puteau să-şi facă apariţia în Biserică şi orice cărţi ar fi putut fi scrise după crearea Noului Testament, nici una nu mai putea atinge prestigiul absolut pe care-1 avea Noul Testament.[142] Ele puteau foarte bine să fie „inspirate”, dar nu mai puteau să devină canonice în sensul în care era Noul Testament.[143] în ansamblu, acest lucru a constituit o binecuvântare. Literatura inspiraţiei divine fie s-a stins cu totul, fie a fost constrânsă să se lase circumscrisă de limitele înguste ce-i restricţionau

[142] Nu ţinem seama aici de evoluţia Conciliilor şi de Papalitate.

[143] Nici măcar scrierile lui Ciprian. 128

acum semnificaţia şi influenţa. Bineînţeles, credinţa timpurie că orice creştin care scria întru instruirea celorlalţi o făcea îndrumat de Duhul Sfânt s-a stins acum. Aceasta fusese o credinţă ce aruncase de multe ori Biserica primară în situaţii deosebit de încurcate şi care făcuse ca autori plini de scrupule să fie zguduiţi de teama de a nu păcătui prin orgoliu prin faptul de a se apuca de scris. Clement din Alexandria încă dă dovadă de această anxietate – la fel şi anti-montanistul din Eusebiu *(H.E.,* v.16.3). Dar acum acest sentiment de teamă dispăruse, iar drumul era deschis pentru dezvoltarea literaturii creştine obişnuite şi teologice. Oamenii Bisericii puteau acum să se dedice fără o conştiinţă încărcată aceloraşi activităţi cu care ereticii se îndeletniciseră deja de mult -să compună tratate teologice, să scrie comentarii, să publice povestiri morale, şi aşa mai departe. Cu condiţia ca ei să se străduiască să fie „credincioşi Scripturii” şi să servească Biserica cu toată umilinţa cuvenită, nu erau motive să existe obiecţii la lucrarea lor. De fapt, chiar Noul Testament a creat o nevoie pentru cea mai mare parte din această literatură, pentru că fiecare document sacru trebuia explicat şi apărat împotriva falselor interpretări. De aceea forma aceasta de activitate literară a devenit dintr-o dată o misiune dictată de datorie, iar producţiile literare rezultate în calitate de „Studii ale Noului Testament” (dacă putem astfel întrebuinţa expresia) sau de „studii biblice” au căpătat imediat încuviinţarea Bisericii.
Astfel Noul Testament (descris la subcap. §4) a exercitat, pe de-o parte, o influenţă constrângătoare asupra literaturii, iar pe de alta, a promovat şi a deschis o nouă cale pentru ea. Şi oare ce nu era inclus în ştiinţa Bibliei!
129
Dacă Biblia era un cosmos, ca şi universul, atunci avea nevoie de toate formele de cunoaştere posibile pentru interpretarea ei! Şi astfel începând din secolul al III-lea a început să înflorească, ataşată Noului Testament, ştiinţa polivalentă a Bisericii, care a început să concureze cu ştiinţa gnosticilor şi a sfârşit prin a o alunga pe aceasta.
Alături de aceasta, au apărut o mulţime de tratate ecleziastice care se ocupau de toate chestiunile posibile ale vieţii creştine. A existat de asemenea şi o dezvoltare a literaturii religioase practice care nu avea nici o pretenţie de a se ridica la înălţimea Noului Testament, dar care mai degrabă îşi extrăgea din acesta poveţele spre învăţătură pe care le oferea Bisericilor. Nu în ultimul rând, acum s-a deschis drumul şi pentru o literatură mai puţin serioasă, de coloraţie religioasă, pentru că acum ideea de literatură nu mai era reprimată, şi ea se putea dezvolta liber în toate direcţiile câtă vreme îşi aducea obolul cuvenit Sfintelor Scripturi.
Toate această efervescenţă s-a născut din crearea Noului Testament!
§ 6. Noul Testament a pus în umbră adevărata origine şi semnificaţie istorică

a scrierilor pe care le conţinea; dar pe de altă parte, îndemnând oamenii să le studieze, a dus la crearea unor condiţii favorabile pentru tratamentul critic adecvat şi interpretarea corectă a acestora.
Nu e nevoie de prea mult efort pentru a demonstra în ce măsură Noul Testament a ascuns la început adevărata origine şi semnificaţie a scrierilor pe care le conţi-
130
nea. În cadrul unui document sacru fundamental, totul trebuie considerat de valoare egală, cu semnificaţie şi caracter unitare. Canonizarea funcţionează ca un strat de var, acoperă culorile originale şi obliterează toate contururile. Evangheliile Sinoptice trebuie interpretate în linia celei după Ioan, Epistolele lui Pavel conform Faptelor: toate se uniformizează.[144] Dar mai mult de atât: fiecare pasaj individual trebuie să conţină cele mai nobile idei, cele mai bune, cele mai infailibile în acel context, iar totul trebuie să fie neîncetat la unison. Noul Testament este ev Kcri ndv, şi în toate chestiunile teologice trebuie să fie suficient, consecvent şi clar.
Dacă se pornea de la asemenea presupoziţii, cum s-ar fi putut face simţite intenţia auctorială originală sau orice altceva din semnificaţia originală a scrierilor? Deja la Tertullian – şi în felul în care se foloseşte el de Noul Testament şi în cel în care se servesc de el oponenţii săi, adepţi ai unor moravuri mai relaxate – putem observa toate consecinţele fatale pentru ştiinţa istoriei a canonizării cărţilor Noului Testament.
Doar un exemplu! în Evanghelia după Matei apar magii, care nu par să supere pe nimeni ca atare. Iată deci că un creştin putea să aibă de-a face cu magia, concluzionează oamenii Bisericii apărători ai unui mod de viaţă mai puţin sever. Tertullian nu putea respinge cu toată convingerea această concluzie, pentru că era un fel de axiomă că ceea ce Sfânta Scriptură nu condamnă, per-

[144] Unanimitatea tuturor apostolilor este o axiomă pentru Tertullian în controversa lui cu Marcion. în unele locuri el spune asta deschis, de ex. *De Pudic,* 19: „Totius sacramenti interest nihil credere ab Joanne conessum quod a Paulo sit denegatum. Hanc equalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur în sensum eius."
131
mite.[145] Atunci, el recurge la un alt subterfugiu – Evanghelia afirmă că Magii s-au întors acasă *pe un alt drum;* iar celălalt drum înseamnă că Magii au renunţat la magia lor.[146]
însăşi scrierea canonică inspirată impune această metodă empirică şi alegorică de interpretare. Dacă această metodă este folosită „conform unor principii" sau „ştiinţific", sau empiric de la caz la caz, nu are nici o importanţă pentru rezultatul final: sensul original e întotdeauna pierdut, iar exegetul renunţă la a-1 mai căuta, ci meditează la sensul alegoric, adică la interpretările pe care el însuşi *le-a pus* în text.
Dar pe de altă parte, instinctul pentru adevărul simplu nu se lasă atât de uşor anihilat, iar Noul Testament într-o anumită măsură, i-a sărit în ajutor. Simplul fapt că scrieri dintr-o *singură* perioadă istorică au fost strânse împreună a fost un avantaj. Observatorului atent nu putea să-i scape că în multe locuri ele chiar se completau şi îşi luminau reciproc semnificaţia. Dacă ar fi avut de-a face cu fiecare carte separat, el ar fi fost pus în faţa unei enigme mult mai mari, iar impresia pe care ar fi dedus-o din text ar fi fost mult mai ştearsă!
Acum însă, odată ce Noul Testament a fost creat, s-a născut şi o ştiinţă reală a exegezei, nu doar a exegezei alegorice ce sublima neutralizând astfel conţinutul cărţilor, ci o exegeză ce se ocupa, chiar dacă numai într-o măsură limitată, cu originea lor istorică şi cu sensul literal.

[145] Este drept că Tertullian ar vrea să conteste validitatea acestei axiome, dar el se simte pe un teren nesigur în eventualitatea unei astfel de încercări. i« *De Idol,* 9.
132
însăşi dificultăţile pe care le prezenta Noul Testament datorită faptului că era o compilaţie de cărţi separate, a făcut o astfel de investigaţie inconturnabilă pentru creştinul meditativ. Dacă, de exemplu, ar fi existat doar *o singură* Evanghelie canonică, ştiinţa ar fi capitulat pur şi simplu în faţa ei; ar fi fost un hybris ca intelectul uman să aibă o altă atitudine; dar cele patru Evanghelii prin nenumărate pasaje solicitau intelectului un efort de reconciliere.
Bineînţeles, s-a recurs la armonizarea lor, dar chiar şi pentru a le armoniza era nevoie de un act critic adevărat, care se putea manifesta chiar în procesul de armonizare. Gândiţi-vă numai la eforturile critice ale unui Iulian Africanul sau Origen, şi mulţi alţii ce au trăit imediat după crearea Noului Testament; se vede cu ochiul liber că aceste eforturi nu s-ar fi produs niciodată dacă scrierile studiate nu ar fi fost parte dintr-o *colecţie.* Din nou, aceeaşi culegere confrunta Epistolele Sf. Ap. Pavel şi Faptele Apostolilor. Şi acest lucru invita de asemenea la un efort de analiză, iar fiecare nouă anchetă educa simţul critic şi îl inspira spre noi eforturi!
Apoi, în plus, metoda lui Origen, alchimistul teologiei, cerea analizarea sensului literal cât şi a celui spiritual, pentru ca investigatorul să dea dovadă de un interes cu adevărat ştiinţific pentru descoperirea textului autentic. Acest interes pentru sensul literal şi pentru restituirea textului autentic al scrierilor creştine primare nu s-ar fi născut dacă acestea nu ar fi fost reunite în Noul Testament şi declarate canonice. *Astfel crearea Noului Testament a generat de la sine un tratament critic şi istoric al cărţilor canonice.*
133
§ 7. Noul Testament a ţinut în frâu fabricarea de evenimente imaginare în ceea ce priveşte istoria vieţii şi învierii lui Hristos,fie ea liberă sau copiind modele existente; însă a dat naştere sau cel puţin a încurajat creaţia intelectuală de lucruri în domeniul Teologiei şi al Mitologiei teologice.
Printre istorici nu poate fi nici o îndoială că istoria evanghelică conţine un mare număr de evenimente neistorice, mai ales relatări despre copilăria lui Iisus şi despre înviere (dar şi alte pasaje), şi nu e nici o îndoială că legendele, fie legate de istoria Mântuirii, fie născute din alte motive, continuau să prolifereze. Deja am atras atenţia în subcapitolul §4. despre un fapt important relativ la Noul Testament, anume că prin simpla sa existenţă ca document autorizat a restricţionat drastic înflorirea legendelor care continuau să se perpetueze în scrierile apocrife.
Trebuie să adăugăm acum că Noul Testament a exercitat *o influenţă restrictivă şi temperantă* foarte profundă în toate domeniile. Odată ce a fost creat, conducătorii creştini din diferitele Biserici nu-şi mai puteau permite să inventeze fapte legate de istoria vieţii şi a răstignirii lui Hristos, după cum se obişnuia în trecut, fie fabulând liber, ori urmând mod ^e deja existente (Coborârea în Iad, înălţarea la Cer etc). ?ntimentul general era mai degrabă că toate faptele au fost deja narate în Noul Testament, şi că istorisirile sale, chiar şi cele cu caracter doctrinar, nu admiteau nici un fel de adăugiri în ceea ce priveşte faptele în sine. Un fel de climat de rezervă religioasă şi-a făcut părtaşi pe cei mai mulţi dintre credincioşi – un climat ce însoţeşte de fapt apariţia oricărei cărţi 134

sacre, pentru că prin sine cartea constrânge chiar şi cele mai febrile imaginaţii.
Dar acum neplăcerile au început să se ivească din alt loc. Cartea era considerată sacră în Canon. Interpretul cărţii urma o serie de principii ce dădeau frâu liber oricărei posibilităţi de a asocia pasaje din orice parte a cărţii care promulgau perfecţiunea absolută a scrierii, unanimitatea absolută de vederi a scriitorilor, validitatea interpretărilor alegorice şi aşa mai departe. Astfel de principii de operare duceau în mod necesar interpretul la crearea unor date noi în general, sub forma unei mitologii a ideilor, prin care vechea formă de mitologie continua să trăiască, doar că într-o sferă mai înaltă. Ce nu se putea afla acolo despre Dumnezeu, despre Natura Lui, despre Treime în Unitate, despre atributele Lui, felul în care acţiona etc, cu condiţia de a face asocierile potrivite! Ce nu se putea găsi în Biblie de spus despre Hristos ca Logos – înainte de Creaţie, în timpul Creaţiei, după Creaţie până la manifestările Lui terestre şi din nou după moartea Sa! Ce nu se putea culege din Noul Testament privitor la cele două firi ale Sale, cât de bogate deveneau chiar şi informaţiile despre viaţa Sa pământească, cu condiţia ca interpretul să fie iscusit! Chiar şi o doctrină elaborată despre Duhul Sfânt se putea construi prin exegeză!
E adevărat că exegeza a fost întotdeauna deschisă sugestiilor care veneau dinspre ştiinţa dogmaticii ce se dezvolta atunci, şi că ea a fost constrânsă de nevoile dogmaticii de a face o mare parte din lucrurile pe care altfel nu le-ar fi făcut niciodată. Totuşi, în afara de asta, Noul Testament însuşi, dacă erau acceptate presupoziţiile despre el, reclama această trivială şi chiar revoltătoare

multiplicare a detaliilor istorice, fără nici un respect pentru bunul simţ istoric sau simţul realităţii. Astfel, deşi e adevărat ca Noul Testament are meritul de a fi reprimat, ba chiar exterminat în parte, crearea de legende noi, realiste şi autorizate şi de a fi exercitat o influenţă constrângătoare asupra legendelor ce existau deja, pe de altă parte, el invita intelectul, ba chiar îl încuraja în parte, la crearea de fapte în sfera teologiei şi a mitologiei teologice.
§ 8. *Noul Testament a jucat un rol în delimitarea unei perioade deosebite a Revelaţiei creştine, conferind astfel într-un fel un statut inferior creştinilor din timpurile ulterioare; cu toate acestea a menţinut vie cunoaşterea idealurilor şi pretenţiilor Creştinătăţii primare.*
Delimitarea unei perioade fundamentale a Revelaţiei creştine trebuie explicată în primul rând ca o reacţie împotriva montanismului, iar crearea Noului Testament vine în parte ca o consecinţă a acestei concepţii. Dar de îndată ce Noul Testament a fost creat, a devenit el însuşi cea mai puternică linie de demarcaţie a acestei perioade. Timpul prezent apărea acum drept un lucru mult inferior în comparaţie cu epoca Revelaţiei, şi în consecinţă creştinii contemporani apăreau drept inferiori „giganţilor” acelor vremuri. E drept că această linie de demarcaţie s-a adâncit odată cu apariţia protestantismului – catolicismul deţinea şi încă deţine puncte de vedere ce ajută la atenuarea ei[147] – dar chiar şi catolicilor din secolul al

[147] Nu trebuie să ne gândim numai la monahism, dar şi la sfinţii din toate epocile şi la Conciliile evanghelice.

III-lea timpurile primitive le păreau o epocă eroică, cu care timpurile lor nu suportau comparaţia *(cf.* ce spune Origen despre aceasta). Timpurile primitive erau încă epoca „Puterii Spirituale”, a miracolului, a harului; prezentul nu se bucura de o astfel de forţă spirituală decât într-o măsură mult diminuată.
O astfel de credinţă avea şi ceva consolator, pentru că nimeni nu trebuia să se mai măsoare şi să-şi măsoare epoca după standardele înalte pe care le urmau creştinii din vechile timpuri; în cel mai bun caz acestea trebuiau să se aplice parţial doar clerului.[148] Faptul că epoca apostolică rămânea unică era evident şi din faptul că nu se mai puteau scrie cărţi ca cele ale Noului Testament.[149] Dacă comuniunea cu Dumnezeu nu se putea face decât prin intermediul unei cărţi, dacă îndrumarea divină nu putea fi primită decât prin mijlocirea aceleiaşi cărţi, rezulta din asta că Biserica prezentului era inferioară celei din trecut; existase o epocă *clasică,* dar trecuse iremediabil, sfârşitul ei fusese pecetluit de Carte.
Dar pe de altă parte, dacă nu ar fi fost creată Cartea, cel mai probabil nu ar fi supravieţuit nici amintirea acelor forţe şi idealuri ce bântuiseră istoria evanghelică de-a lungul epocii apostolice. Ori ce importanţă enormă a avut faptul că în prezent relatările autentice despre trecut

[148] A se observa cum Tertullian în calitate de montanist îşi bate joc de o asemenea atitudine, *De Monog., 12:* „Cum extollimur et inflamur adversus clerum tune unum omnes sumus, tune omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disci-plinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus.”

[149] Chiar şi Tertullian îl provoacă pe Marcion: „Exhibeat Marcion dei sui dona, aliquos prophetas... edat aliquem psalmum, aliquem visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritualem, în ecstasi, *i.e.* amentia şi qua linguae interpretio accessit” etc. *(Adv. Marc,* v.8).

erau citite şi recitite! Cât de puternică a fost influenţa citirii Evangheliilor asupra caracterului şi a cursului istoriei Bisericii! Să ne gândim numai la rolul jucat de pilda tânărului bogat sau de Predica de pe Munte sau la ceea ce a însemnat pentru Biserică gestul lui Augustin care, la momentul critic, a deschis Epistola către Romani! Deşi nimeni nu mai îndrăznea să se considere la înălţimea Noului Testament, totuşi Cartea, pentru că în calitate de culegere de texte autorizată era mai mult sau mai puţin accesibilă tuturor, era un izvor nesecat de forţă care îl ridica pe omul slab al prezentului pe înălţimile perfecţiunii.
Ce s-ar fi întâmplat dacă în loc de Noul Testament am fi moştenit alături de Vechiul Testament Didahia sau Canoanele Apostolice sau Constituţiile ca pe un al doilea Canon, în loc de Noul Testament? Şi aici Noul Testament a funcţionat în două feluri contradictorii: a coborât şi a ridicat ştacheta în acelaşi timp! A slăbit conştiinţa multora – nimeni nu mai poate atinge nivelul Noului Testament şi nici nu trebuie să ne mai străduim – dar a funcţionat şi ca un imbold pentru conştiinţe. A apărat creştinătatea de fenomenul de masă al revărsărilor emoţionale, dar în mod sigur a reprimat şi multe impulsuri vitale primitive. Câţi creştini de marcă cu experienţe religioase originale s-au încurcat în hăţişul Cărţii, s-au lăsat neliniştiţi, încorsetaţi, dominaţi de textele biblice şi nu şi-au dezvoltat la maxim caracterul şi darurile interioare, pierzându-şi libertatea! Ce de încurcături au fost create de faptul că Apocalipsa lui Ioan se număra printre cărţile Noului Testament! Câte nedumeriri s-au născut datorită apartenenţei la Canon a unora din afirmaţiile Sf. Ap. Pa vel! Şi pe de altă parte, binecuvântarea ce s-a pogorât din anu-
mite pasaje ale Bibliei, care tocmai fiindcă erau canonice, au inundat inimile oamenilor cu o încredere de neclintit, este mai presus de cuvinte!

§ 9. Noul Testament a încurajat şi a finalizat identificarea fatală a Cuvântului Domnului cu învăţăturile Apostolilor, dar pentru că a înălţat învăţăturile lui Pavel pe un loc de mare cinstire, a introdus în istoria Bisericii un ferment deosebit de fertil.
În decursul secolului al II-lea, Cuvântul Domnului şi învăţăturile Apostolilor au început să se identifice din ce în ce mai intim (r|U£îc, mi TTexpov KCU TOUC, dAAooc, dno-OTOAOUC, dno5£xou£8a cbc, Xpiorov)[150]; acest proces a fost pecetluit de Noul Testament. Consecinţele acestei identificări, nu numai pentru dogmatica creştină, dar şi pentru viaţa creştină, au fost enorme şi în general, nefavorabile. Nu numai că astfel religia a fost transformată în *doctrina* apostolilor, dar acum unele afirmaţii şi îndemnuri ale Sf. Ap. Pavel au căpătat obligat o greutate, care nu ar fi fost nicicând dorită nici chiar de exigentul lor autor. Deşi ceea ce spunea Biblia şi-a păstrat valoarea specială de linie directoare a vieţii cotidiene, totuşi ea s-a aflat dintr-o dată contestată de unele prescripţii ale Sf. Ap. Pavel. Dar, ceea ce era şi mai grav, a fost că prin această identificare christologia nu numai că şi-a luat locul alături de Hristos, dar ameninţa chiar să se dispenseze de El – ba
!so lată cât de semnificativ este că pe vremea lui Hadrian autorul păgân Phlegon a putut să greşească confundându-i pe Petru şi pe Hristos în povestiri (vezi Orig., *c.* Ce/s., II. 14)! Această greşeală ar fi fost imposibilă, dacă creştinii nu l-ar fi asociat pe Petru atât de strâns cu Hristos.
139
chiar a şi făcut-o. Cea mai simplă considerare a imaginii lui Iisus aşa cum apărea în Evanghelii suferea influenţa tulbure şi înceţoşantă a acestei „doctrine a Noului Testament”.
Nu putem acum şi nici nu e cazul să insistăm asupra acestui lucru, dar trebuie să reţinem că şi scrierile Apostolului Pavel au avut până la urmă de suferit în urma acestei identificări. Chiar şi după ce s-a deschis calea pentru o înţelegere mai liberală a Noului Testament şi pentru o evaluare mai obiectivă a evenimentelor istorice şi a actanţilor lor, criticii încă aveau aşteptări mai mari de la acest om ca persoană şi ca autor decât aveau de la oricine altcineva. Această predispoziţie critică nu era decât o relicvă a vechii concepţii; minţile oamenilor erau încă subjugate de spectrul Canonului. Astfel ori se năpusteau asupra omului Pavel, negându-i o parte din suflet şi modelându-1 într-o figură artificială, complet articulată din punct de vedere logic – căci nu era el, Pavel, parte din Noul Testament? şi ce dacă trebuie judecat independent de rolul său din Noul Testament, el trebuie să rămână un specimen, un model; ori criticii se arătau dezgustaţi de Pavel, copleşindu-1 cu acuzaţii şi reproşuri pe care nu le-ar fi suscitat niciodată dacă nu l-ar fi primit prin filtrul Noului Testament. Cu toate acestea martiriul Apostolului continuă; critici imparţiali în alte rânduri nu vor să-i admită acestui om dreptul de a fi mai mult dar *şi mai puţin* decât propria lui imagine idealizată.
Cu toate acestea, această identificare a Cuvântului Domnului şi a doctrinei lui Pavel a fost deosebit de fertilă într-un anumit sens. Noul Testament, prin incluziunea Epistolelor lui Pavel, şi-a stabilit ca standard cea mai înaltă expresie a conştiinţei Mântuirii şi unei religii a 140 Speranţei. Astfel, Noul Testament, odată creat, a exercitat o influenţă extraordinar de importantă asupra dezvoltării Bisericii în secolul al II-lea, datorită căreia religia creştină a fost gata de a se institui ca Religia Noii Legi. Dacă lucrurile ar fi continuat în Biserică pe direcţia definită de scrieri ca Barnaba, Herma, a doua scrisoare a lui Clement şi de apologeţi, creştinismul s-ar fi văzut redus la concepţia meschină a unei stricte obedienţe faţă de legi, chiar dacă ceva mai spiritualizată, iar până la

urmă marcioniţii şi gnosticii ar fi fost singurii care ar fi pus cu adevărat ideea Mântuirii în centrul religiei lor.
Faptul că acest scenariu a fost evitat se datorează în mare măsură Noului Testament – adică prezenţei epistolelor lui Pavel în Canon, deşi, e drept, nu numai acestui fapt. Să ne gândim numai la ce rol au jucat epistolele lui Pavel în gândirea şi învăţătura lui Irineu, cât de străin îi era gândul că aceste epistole nu ar avea autoritate absolută! Să luăm în considerare influenţa decisivă pe care doctrina răscumpărării a avut-o în controversa dintre Calist şi rigorişti privitoare la penitenţă la începutul secolului al III-lea! Să ne amintim cum ideea mântuirii „doar prin credinţă”a câştigat lent teren în gândirea religioasă a Bisericii, până când, în direcţia dată de Jovinian şi de alţii, a ajuns la maximă înflorire la Ambrozie şi Augustin![151] Toate acestea au fost realizate de Pavel *pentru că era inclus în Noul Testament.*
Şi apoi să rememorăm câte reforme de-a lungul istoriei Bisericii s-au datorat introducerii scrierilor lui

151 Vezi articolul meu „Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben în der alten Kirche” *(Zeitsch. F. Theol. U. Kirche,*|. 1891, s. 82-178)

Pavel în Canon, şi ce ferment extraordinar a fost mereu învăţătura lui! Până la jansenişti şi după ei, Pavel acţionează în sânul Bisericii – ca să nu mai vorbim de Reforma germană – amintindu-i cu mare energie ce ar trebui să fie şi ce este Religia în forma ei ideală, care este adevăratul înţeles al Credinţei şi al calităţii de fii ai lui Dumnezeu. Apostolului i s-ar fi blocat toate aceste posibilităţi de acţiune asupra Bisericii dacă nu ar fi ajuns în Noul Testament. Dacă acestea contrabalansează dezavantajele identificării „Cuvântului Domnului” cu „învăţătura Apostolilor”, cine poate şti?

§ 10. Biserica şi-a constituit din Noul Testament o nouă armă prin care să se delimiteze de orice
erezie ca necreştină; dar pe de altă parte şi-a găsit
în acesta o instanţă morală faţă de care a apărut
din ce în ce mai defectuoasă.

Noul Testament nu a fost creat ca o armă în războaiele cu ereziile, erau prea multe aspecte care-1 făceau o armă foarte nepotrivită într-un astfel de conflict,[152] şi asta

[152] Tertullian a simţit atât de acut acest inconvenient încât s-a simţit chiar obligat să inventeze o teorie prin care acesta putea fi înlăturat. Având în vedere că ereziile „se vor naşte în mod necesar”, Vechiul şi Noul Testament conţin pasaje ce ar putea da naştere unor erezii; vezi mai ales *De Ressurr.,* 63: „Quia heraeses esse oportuerat, ut probabiles quique manifestentur, hae autem sine aliquibus occasionibus scriptu-rarum audere non poterant, idcirco pristina instrumenta quasmdam materias illis videntur subministrasse, et ipsas quidem iisdem litteris revincibiles.” Este adevărat că el nu simte că teoria lui e întru totul adecvată de una singură, şi astfel ca montanist continuă: „Sed quoniam nec se dissimulare spiritum sanctum oportebat quominus et huius-modi eloquiis superinundaret quae multis haereticorum versutiis semina subspargerent, immo et veteres illorum cespites vellerent,

1-a împins pe Tertullian să emită avertizarea, mai degrabă discutabilă şi într-adevăr inutilă, ca Biserica să nu se angajeze în controverse exegetice cu ereticii, având în vedere că victoria în asemenea bătălii este nesigură, ba chiar improbabilă. Cu toate acestea, Noul Testament odată creat s-a constituit într-un mijloc excelent atât defensiv cât şi ofensiv împotriva ereziilor. în primul rând de acum se putea îmbrăţişa pur şi simplu punctul de vedere: cine nu acceptă Scriptura nu este *eo ipso* creştin -şi cu asta nu mai era nevoie de discuţii suplimentare. Ori după cum li se disputa evreilor proprietatea asupra Vechiului Testament, acum, declarând că

Noul Testament aparţine Bisericii prin drept divin, ereticii puteau fi alungaţi de lângă Carte, şi orice încercare de a-şi apropria vreuna din cărţile Noului Testament putea fi calificată drept insolenţă abominabilă, furt şi hoţie.

Astfel procedează deja Tertullian.[153] Biserica privea Noul Testament ca aparţinându-i printr-un dar divin, ea se autointitula Biserica Noului Legământ cu acelaşi nume ca şi cartea; într-un război, era deci normal ca ea să se retragă pur şi simplu în această fortăreaţă, întărindu-se pe sine, şi treptat şi pe adversarii săi, în convingerea că Biserica şi Noul Testament formau o unitate indivizibilă,

idcirco iam omnes retro ambiguitates et quas vounut parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto inundantem."

[153] „Non Christiani nullum ius capiunt Christianarum litterarum, ad quos merito dicendum est: qui estis? Quando et unde venitis? Quid în meo agitis, non mei? Quo denique, Marcion, iure silvam meam caedis? Qua licenţia, Valentine, fontes meos transvertis? qua potestate, Appelles, limites meos commoves? Mea est possessio, quid hie, ceteri, ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? Mea est possessio, olim (?) possideo, prior possidec.ego sum haeres apostolorum!" *{De Praesc.,37)*

143

astfel încât nimeni în afară de Biserică nu avea vreun drept asupra scrierilor conţinute de Canon.

Dar Biserica şi-a creat în Noul Testament o posesiune care din punctul ei de vedere nu era atât de avantajoasă. Regula de Credinţă era elastică şi putea să se dezvolte. Biserica se descurca destul de bine să o administreze; atunci când era necesar, o considera drept invariabilă, iar în cazuri imperative, o modifica şi o perfecţiona, şi reuşea întotdeauna să tragă o perdea asupra acestor adăugiri şi modificări. Dar altfel stăteau lucrurile cu Noul Testament, *litiera manet* însă şi aici, ce e drept, multe schimbări dezirabile se puteau face prin manipulare, adică prin „interpretare", dar deseori litera îngrădea complet asemenea operaţiuni. Existenţa unui document scris fundamental în care Biserica ar fi putut fi invitată să se oglindească a devenit probabil pe parcurs din ce în ce mai stânjenitoare şi mai periculoasă. Şi a şi fost folosit ca o oglindă pentru faţa Bisericii, şi în nici un caz nu numai de către eretici, ci, la început foarte rar şi cu multe scrupule, apoi din ce în ce mai des chiar de către membrii credincioşi acesteia.

Deja acest fenomen începuse cu Origen, care cu multă seriozitate şi conştiinciozitate raportează Biserica la etalonul Noului Testament, iar foarte mulţi preoţi din Biserica Veche i-au urmat exemplul. Nici unul dintre ei nu intenţiona să iasă din rândurile Bisericii pentru că o găsise atât de defectuasă în lumina Noului Testament; dar chiar de pe vremea lor, Biserica oficială a început să mediteze asupra faptului dacă putea tolera printre membrii ei oameni care, cu o anumită nesocotinţă, îi puneau în faţa ochilor această oglindă, şi a hotărât că nu putea. Verdictul ei astăzi este acelaşi. Şi totuşi, de pe vremea 144

valdezilor şi a franciscanilor, câte atacuri intestine nu s-au abătut asupra Bisericii pe baza Noului Testament! Ce de duşmani şi-au luat armele din această panoplie şi au forţat Biserica să se lupte din greu pentru supravieţuire! Toate reformele şi marea Reformă au fost posibile tocmai pentru că Biserica purta cu ea şi în faţa ei oglinda Noului Testament, iar Biserica Reformată cel puţin, pentru că trebuia să recunoască Noul Testament, trebuia să accepte tot ce era extras din această Carte întru primenirea ei. Astfel această colecţie de scrieri sacre s-a dovedit a fi un arsenal teribil şi o curte de apel pentru criticii Bisericii! Atunci când a fost creată, cine s-ar fi gândit că aşa vor sta lucrurile? Vechiul proverb:

„Habent sua fata libelli” a fost strălucit confirmat de acest caz.

§ 22. *Noul Testament s-a constituit într-o piedică în calea impulsului natural de a da conţinutului religiei o expresie simplă, clară şi logică; dar, pe de altă parte, a salvat doctrina creştină de la a deveni o simplă filozofie a religiei*

Mai exact, se poate spune că odată ce o religie posedă un document sacru fundamental, ea nu mai are nevoie de doctrină, deoarece conţinutul acestui document este el însuşi Doctrina. Dar arunci când a fost creat Noul Testament, Biserica avea deja o doctrină; de fapt, după cum am văzut, această doctrină a contribuit la crearea Noului Testament. învăţătura doctrinară nu putea fi, nici nu se cuvenea să fie, făcută redundantă de noua scriere; astfel a continuat să fie elaborată de Biserică. Dar orice doctrină, chiar dacă ideile de bază pe care se construieşte sunt de ordinul supranaturalului, depinde pentru expunerea ei

145

de raţiune, iar cu ajutorul raţiunii, tinde în mod natural spre o expresie simplă şi clară. Dar de îndată ce un document sacru se naşte, doctrina începe să depindă din ce în ce mai puţin de raţiune pentru a creşte, întrucât orice element raţional *poate* acum să fie înlocuit cu unul de autoritate. Consecinţa este că atât elementele raţionale, cât şi cele cu autoritate se împletesc în dezvoltarea doctrinei, iar toată lumea se obişnuieşte cu acest alianţă, iar gustul şi dorinţa pentru o gândire clară şi logică se tocesc treptat.

Toate acestea se realizează din plin în istoria evoluţiei dogmei în Biserică. Putem observa deja acest fenomen la Irineu, cu multă claritate la Tertullian şi la Origen. Ei se folosesc şi de *ratio* şi de *autoritas,* adică de dovezi din Scriptură, şi le alternează după bunul plac. Un text din Noul Testament este pentru ei o dovadă la fel de bună ca un argument logic. Asta face ca dogmatistul să se bucure de o libertate incredibilă şi crescândă faţă de canoanele responsabilităţii logice, iar asta rezultă într-un caracter pestriţ al doctrinei şi în incoerenţă. Dacă dogmatistul nu îşi găsea un argument, un pasaj din Scriptură era totdeauna la îndemână; dacă se năşteau îndoieli în mintea lui, acestea erau liniştite de un cuvânt din Scriptură; dacă o dovadă era de negăsit, ea era furnizată de un verset scripturar; dacă se întâlneau discrepanţe, acestea erau doar la suprafaţă, pentru că Biblia conţine asemenea contradicţii, deşi Scriptura este absolut consecventă cu ea însăşi.

Această stare de lucruri a îmbolnăvit treptat dogmatica, paralizând cu narcoticul autorităţii scripturale intelectul în căutarea lui neobosită de adevăr. Putem observa aceste efecte malefice la un geniu ca Augustin, cât de 146

repede se vor fi dispensat spirite mai mici ca al lui de consecvenţa reală, de luciditate şi dovezi logice în pro-povăduirea credinţei! Adevărul este că dogmatica Bisericii este o creaţie ce ignoră rigoarea logicii, iar dogmatistul, dacă a vorbit despre „învăţătura Scripturii” se poate simţi dispensat de ceea ce trebuia să fie sarcina lui principală.

Dar Noul Testament a paralizat şi altfel instinctul intelectual de a da conţinutului religiei o expresie simplă şi armonioasă. Dacă tot ceea ce era în Noul Testament trebuia socotit drept sacru şi „scris întru învăţătura noastră”, atunci e drept că încercarea de a aduna toate acestea într-un singur sistem doctrinar era absolut sortită eşecului. Şi dacă tot conţinutul variat al Noului Testament aparţinea „Religiei”, devenea un lucru

imposibil de a introduce un sistem şi o ordine în aceasta. Astfel întreaga idee de Religie ca unitate subiectivă şi obiectivă a devenit neclară. Religia este tot ce există în Noul Testament: cum să se poată atunci constitui o doctrină robustă pentru aceasta? Totuşi, din fericire, intelectul şi-a găsit o proptea solidă în Regula de Credinţă, iar efortul intelectual bazat pe Regula de Credinţă s-a dovedit a fi mai viguros decât influenţa paralizantă asupra dogmaticii al conţinutului multiform al Noului Testament; şi cu toate astea, în sute de cazuri şi chiar de la începutul fiinţării sale, Noul Testament a avut un efect inoportun, paralizant şi dizolvant asupra dogmaticii.
Dar încă o dată – există o altă fată a monedei : *Noul Testament a reintrodus de nenumărate ori Dogmatica în istorie,* şi a salvat-o astfel de la a deveni o simplă filozofie a religiei. Putem să observăm acţiunea acestei influenţe din primele zile ale creaţiei sale, dar ea continuă să fie
147
foarte fertilă chiar şi în progresele dogmatice din secolul al XlX-lea. Ce aspect diferit ar fi avut dogmatica lui Origen – într-un sens într-adevăr negativ – dacă nu s-ar fi ţinut aproape de Noul Testament, dacă nu s-ar fi simţit obligat să vorbească la unison cu această carte! Dacă nu ar fi avut la îndemână decât opere distincte şi nu forma deja compilată a Noului Testament, dogmatica sa ar fi fost mult mai neoplatonică decât este de fapt. Şi ce îndatorat este Augustin, în calitate de dogmatist, Noului Testament! Fără ajutorul Evangheliilor şi al Epistolelor lui Pavel ca *autorităţi canonice,* el nu s-ar fi eliberat niciodată de scepticismul Academiei şi nici nu ar fi reuşit acea adâncire a filozofiei neoplatonice, pe care o transformă în unele din speculaţiile sale în pură religie. Astfel deşi forma pe care a luat-o dogmatica Bisericii este atât de nearmonioasă, incoerentă şi auto-contradictorie, faptul că nu a pierdut complet contactul cu viaţa reală şi istoria se datorează Noului Testament.
în paginile precedente am încercat să schiţez şi să pun în ordine consecinţele creării Noului Testament. Acest lucru cade în sarcina istoricului originilor acestei Culegeri de Texte Sacre – nu numai pentru că practic aceste consecinţe s-au ivit odată cu apariţia Cărţii însăşi, ci şi pentru că din studiul consecinţelor putem obţine o înţelegere mai clară şi mai sigură a cauzelor ce au generat Cartea, şi pentru că în aceste consecinţe se revelează în primul rând adevăratul caracter al cărţii. E drept, după cum am şi arătat, nu întodeauna consecinţele răspund cauzelor generatoare – o creaţie odată constituită îşi creează foarte repede propriile legi şi urmează o logică proprie – dar o cunoaştere a înfiinţării Noului Testament 148
este imperfectă, dacă ea nu atinge şi natura a ceea ce a venit pe lume practic prin aceasta. De aceea este foarte de dorit ca pe viitor istoriile „Originii Canonului Noului Testament” să includă şi o descriere a funcţiilor inerente ale acestuia şi a consecinţelor pe care le introduce în ecuaţia istoriei Bisericii apariţia Noului Testament. Cercetarea Noului Testament de la Origen încoace sau mai mult de la Atanasie, în afară de unele puncte particulare, nu prezintă decât un interes strict ştiinţific; dar a şti ce a însemnat pentru Biserică Noul Testament de îndată ce a fost creat, ţine de cultura generală teologică.

ANEXE

Anexa I

(la subcapitolul § 2 al Părţii I, pg. 60)

PROLOGURILE MARCIONITE ALE EPISTOLELOR LUI PA VEL

(Apar pentru prima oară în Codex Fuldensis, deşi mai apar în încă treisprezece alte Codice)

Gal. – Galatae sunt Graeci [!]. hi verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt, sed post dicessum eius temptati sunt a falsis apostolis, ut în legem et cir-cumcisionem verterentur. hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso.

Cor. – Corinthi sunt Achaici. et hi similiter ab apostolo audierunt verbum veritatis et subversi multifarie a falsis apostolis, quidam a philosophiae verbosa elo-quentia [mai bine: ad phil. verbosam eloquentiam], alii a secta [mai bine: ad sectam] legis Judaicae induc-ti sunt. hos revocat apostolus ad veram evangelicam sapientiam scribens eis ab Epheso per Timotheum.

Rom. – Romani sunt în partibus Italiae. hi praeveniti sunt a falsis apostolis et sub nomine domini noştri Jesu Christi în legem et prophetas erant inducti. hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem scribens a Corintho.

Thess. – Thessalonicenses sunt Macedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt în fide etiam în persecu-tione civium suorum; praeterea nec receperunt ea quae a falsis apostolis dicebantur. hos conlaudat apostolus scribens eis ab Athenis.

153

Laudic.(=Eph.) – [Laudiceni sunt Asiani. hi praeventi erant a pseudo-apostolis...ad hos non accessit ipse apos-tolus... hos per epistulam recorrigit...]

Col. – Colossenses et hi sicut Laudicenses sunt Asiani, et ipsi praeventi erant a pseudo-apostolis, nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistulam recorrigit; audierunt enim verbum ab Archippo qui et ministerium în eos accepit. ergo apostolus iam liga-tus scribit eis ab Epheso.

Phil. – Philippenses sunt Macedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt în fide nec receperunt falsos apostolos. hos conlaudat scribens eis a Roma de carcere per Epaphhroditum.

Philem. – Philemoni familiares litteras facit pro Onesimo servo eius; scribit autem ei a Roma de carcere.

Originea marcionită a acestor prologuri a fost recunoscută pentru prima oară de către De Bruyne *(Rev. Bened.* 1907, ian., p.1-16), care a făcut astfel o contribuţie importantă la cunoaşterea istoriei Noului Testament. El a dovedit fără urmă de îndoială că aceste Prologuri formează o unitate (cele ale Epistolelor Pastorale au un alt caracter); că ele trebuie atribuite marcioniţilor şi că au fost adoptate de Biserică de la ei.[154] Caracterul uniform al Prologurilor, judecat alături de „lex et circumcisio" (Gal.) = „lex et prophetae" (Rom.) = „secta legis Judai-cae", ajunge să ne lămurească asupra acestui punct. în mod corespunzător, Prologurile consideră fals creştinismul care păstrează Vechiul Testament şi numesc Biserica Mare o sectă evreiască. Ele îi identifică în mod evident

[154] Această viziune este acceptată de Wordsworth-White *(Novum Testamentum Latine,ii.* 1,1913, de la pg.41 mai departe). Ordinea celor zece epistole era aici la origine ordinea

marcioniţilor, după cum cel ce a descoperit acest lucru a observat foarte subtil. 154
pe Apostolii originali şi pe misionarii din tabăra lor[155] drept oponenţii evrei ai Sf. Pavel, şi descriu drept false toate misiunile de convertire înainte de cea a Sf. Pavel. Acolo unde avuseseră loc asemenea misiuni, Pavel trebuie să „revocare” sau „recorrigere” (Rom., Laod., Col.). Acolo unde i-au urmat misiuni, el trebuie de asemenea să „revocare” (Gal., Cor.)

Este de asemenea foarte specific marcioniţilor că toate Epistolele (în afară de epistula familiaris către Phi-lemon) au fost cercetate numai pentru informaţii privitoare la atitudinea Bisericilor respective faţă de „verbum veritatis” (Gal., Cor., Thess., Phil.) sau faţă de „fides veritatis” (Gal.) sau „vera evangelica sapientia” (Cor.), sau „vera evangelica fides” (Rom.) sau „fides” (Thess., Phil.) Sub masca tuturor acestor expresii variate trebuie să înţelegem creştinismul de sorginte paulinianā (considerat a fi independent de Vechiul Testament).[156] Acest punct de vedere este pur şi simplu citit abuziv în epistolele către Tesaloniceni şi Filipeni. În prologul către Coloseni „verbum” urmat de epitetul „veritatis” înseamnă probabil Evanghelia falsă.

Aceste prologuri arată că „Apostolus” marcionit a influenţat „Apostolus” al Bisericii, şi avem intuiţia că acest lucru trebuie să se fi întâmplat de foarte timpuriu. Nu au fost încă descoperite în greacă, însă există unele indicii în favoarea unui original grecesc. Notele privitoare la locurile unde a fost scrisă fiecare scrisoare merită puţină atenţie, având în vedere vechimea lor. De vreme ce Epistola către Filipeni şi cea către Filimon se spune că

155 Apostolii mincinoşi, care conform prologului către Cor., au rătăcit „multifarie” pe Corinteni, sunt în mod sigur în primul rând Petru şi Apollos.

'56 De observat că „veritas” („verus”) este o adevărată lozincă pentru marcioniţi, provenind din epistola către Galateni, cea mai importantă epistolă după Marcion (Gal. ii. 5: r| dAr)0eia TOV) *evayysXiov)).*

155

ar fi fost scrise la Roma, se poate pune întrebarea dacă cuvintele din prologul către Coloseni: „Apostolus ligatus (în mod sigur e vorba de captivitatea romană) scribit ab *Epheso”* sunt corecte, deşi se potrivesc unei ipoteze recente că [epistola către] Coloseni ar fi fost scrisă în Efes. Poate că ar trebui să citim „a Roma per Epaphram” (confuzie dintre „Epaphras” şi „Ephesus”). Aceste prologuri nu au fost scrise pentru un public educat, ci pentru oamenii simpli, autorul găsind chiar necesar să precizeze: „Romani sunt în partibus Italiae”. Nici un occidental nu ar fi putut face asta. Precizările geografice întăresc ipoteza că prologurile ar fi fost la origine compuse pentru creştinii din Pontus.

156

Anexa II

(la subcapitolele § 1-4 ale Părţii I)

PRECURSORI ŞI RIVALI AI NOULUI TESTAMENT

Aici este vorba despre acele culegeri de texte de autoritate, care, conform unor indicii de pe parcursul dezvoltării timpurii a Noului Testament, ar fi putut să se înfiinţat, dar care nu au ajuns până la noi şi care cer o investigaţie mai detailată; aici ne vom mărgini să dăm o listă a acestora, acompaniate de nişte scurte explicaţii. Ceva s-a spus deja despre ele în această carte. Voi enumera *şapte* astfel de culegeri embrionare:

1. O culegere de texte iudaice târzii şi de cărţi profe-tico-mesianice sau profetice şi cu îndemnuri morale, inserate în Vechiul Testament – deci ar

fi fost vorba de un Vechi Testament adăugit şi corectat.
2. O culegere de texte iudaice târzii şi cărţi profetice creştine care aveau un statut independent alături de Vechiul Testament.
3. Un florilegiu de spuse ale Domnului, asemănătoare sursei comune a Evangheliilor după Matei şi după Luca (Q), alăturată independent Noului Testament.
4. O Evanghelie aşternută în scris, sau o colecţie de câteva Evanghelii care conţineau istoria lui lisus Răstignit şi înviat, împreună cu învăţătura Lui şi poruncile sale, laolaltă cu Vechiul Testament.
5. O Evanghelie (sau mai multe), cu adăugirea unei culegeri mai mult sau mai puţin cuprinzătoare de scrieri creştine inspirate, cu caracter foarte diferit, unele mai prestigioase, altele mai puţin prestigioase, alături de Vechiul Testament.
157
6. O „învăţătură a Domnului" sistematizată dispensată de cei „Doisprezece Apostoli" de tipul „Canoanelor Apostolice, Constituţiilor etc", care includea de asemenea „Poruncile Domnului", laolaltă cu Vechiul Testament şi Evanghelia.
7. O carte ce făcea o sinteză sau se constituia într-un index între profeţie şi împlinirea ei prin Iisus, Apostoli şi Biserică, laolaltă cu Vechiul Testament.
Mai putem arăta că în secolul al Il-lea toate aceste „Noi Testamente", sau suplimente la Vechiul Testament, nu erau doar în stadiul de posibilitate, ci se aflau deja prezente într-o formă embrionară; apoi mai trebuie arătat motivul pentru care acestea nu au ajuns niciodată la maturitate sau au pierit pe parcurs.
1; Chiar la sfârşitul secolului al Il-lea, Tertullian era de părere că Cartea lui Enoh trebuie să facă parte din Vechiul Testament. Această carte ca şi Apocalipsa lui Ezra, Adormirea lui Moise şi altele nu erau citite doar de creştinii evrei, ci ajunseseră şi la creştinii neamurilor, şi au fost primite cu reverenţă de către aceştia drept cărţi ale revelaţiei, după cum este dovedit de numărul mare de citate din aceste scrieri (din primul şi al doilea secol).[157]
Creştinii şi-au arogat dreptul de a corecta Vechiul Testament, ba chiar de a interpola versete întregi (vezi Iustin, *Dial.c. Trypho).* Apocalipsele creştine dobândeau cel mai mare prestigiu de îndată ce erau publicate. Astfel era de aşteptat ca cea mai simplă modalitate de a amplifica *littera scripta* din Vechiul Testament să fie prin extinderea Canonului prin anexarea de noi scrieri, şi astfel, în cel mai natural mod, Canonul să fie declarat proprietatea creştinilor şi nu a evreilor. Acest lucru a fost foarte aproape de a se realiza, iar includerea *Păstorului*
[157] *Păstorul lui Herma* citează doar una din aceste scrieri sacre, *Revelaţia lui Eldad şi Modad,* care ne este complet necunoscută. 158
lui Herma în multe exemplare (occidentale) ale Vechiului Testament, *chiar şi în Evul Mediu,* poate fi considerată o relicvă importantă a acestei tendinţe. Chiar şi Fragmentul Muratorian examinează posibilitatea de a încorpora această scriere în Vechiul Testament, dar o respinge *pentru că Noul Testament este închis.* Din maniera emfatică în care este prezentat acest argument putem deduce că acest lucru nu era încă limpede pentru toată lumea. Cererea crescândă de cărţi ale „Noului Legământ", care corespundea percepţiei pe zi ce trece mai acută a Bisericii asupra limitărilor Vechiului Testament, precum şi noua atitudine pe care Biserica a fost nevoită să o adopte faţă de profeţie începând cu mijlocul secolului al Il-lea, au împiedicat realizarea practică a variantei 1.

2. Un alt scenariu posibil ar fi fost ca acele cărţi profetice care urmau să fie adăugate Vechiului Testament în prima variantă, să formeze un Canon *independent.* Această soluţie nu ar fi fost foarte diferită de prima, şi totuşi considerabil diferită, pentru că aceasta ar fi însemnat ca ideea unui Nou Canon să se nască şi să se întrupeze în realitate, o idee ce ar fi indicat o conştiinţă de sine mai acută a creştinilor. Noul Canon ar fi fost o expresie a sentimentului că creştinii se vedeau intrând într-o nouă epocă (vezi Faptele Apostolilor ii. 17 şi mai departe), în care „zice Domnul voi turna din Duhul Meu peste tot trupul (...) încă şi peste slugile Mele şi peste slujnicele Mele voi turna în acele zile din Duhul Meu”.
Apocalipsa pretinde să fie privită drept o profeţie cu autoritate şi implică ideea că va fi citită în Biserici; nu ne putem imagina că autorul acestei cărţi a intenţionat vreodată ca opera lui să fie inserată în Vechiul Testament; în mod sigur el o vroia stând alături de acesta independent.[158]
Atitudinea lui Tertullian faţă de culegerea de

[158] Conform Apocalipsei, trebuie să auzim „ceea ce spune Duhul” (adică ceea ce el a făcut să fie scris). Aceasta e o formă cu desăvârşire

profeţii montanistă e foarte semnificativă. Noul Testament exista deja pentru el şi totuşi el ar fi vrut ca şi culegerea montanistă să fie ataşată „Instrumentum-ului” Bisericii: el nu priveşte cu repulsie ideea unui nou Canon profetic, dimpotrivă i se pare complet naturală. (Mai multe detalii vor fi date în Anexa III). Dacă nu ar fi avut de-a face cu un Nou Testament deja constituit, el ar fi vrut ca noua colecţie profetică să fie adăugată Vechiului Testament ca un al doilea Canon. Deci un temei pentru această idee trebuie să fi existat din cele mai vechi timpuri. Aceleaşi consideraţii şi influenţe care au făcut ca varianta numărul 1 să fie imposibilă au împiedicat şi eventualitatea ca şi Canonul să împrumute forma descrisă la numărul 2: preţuirea pentru profeţia ca atare se depreciase faţă de cea pentru tot ce era istoric sau apostolic.
3. Foarte curând – de fapt în timpurile apostolice şi în Palestina – formula timpurie a autorităţii „Scripturile şi Domnul” a fost remodelată astfel încât „Domnul” s-a sublimat într-o culegere de îndemnuri şi Spuse ale Domnului (Q). Pentru o vreme Bisericile s-au mulţumit cu aceasta. Deşi concepţia simplă „Scripturile şi Domnul” ca ultimă instanţă de apel s-a încăpăţânat cu tenacitate să supravieţuiască – poate fi întâlnită chiar şi în secolul al IV-lea, ca şi când nu ar fi existat nici un Nou Testament – a devenit curând evident că expresia termenului „Domnul” printr-o singură colecţie de Spuse era insuficientă, astfel încât această variantă a fost înlocuită cu numărul 4.[159]

nouă, care ar putea foarte bine să ofere principiul fundamental al unui nou canon alături de Vechiul Testament.
[159] într-un curent subteran în Biserică – chiar şi în Evul Mediu – „Domnul” a continuat să fie reprezentat în mod esenţial de Spusele şi Pildele sale, şi a supravieţuit în principal prin Predica de pe Munte şi prin „Sfaturile Evanghelice”.

4. „Vechiul Testament şi Evanghelia (scrisă)” sau „Vechiul Testament şi (cele patru) Evanghelii scrise”: pentru o vreme părea că un astfel de aranjament ar fi fost suficient pentru toată lumea. Cel mai probabil toate Bisericile au trecut prin acest stagiu, iar conform „Didas-caliei” păstrată în limba siriană veche, această stare de fapt a durat în unele Biserici până la mijlocul secolului al HI-lea. În „Evanghelie” sau „Evanghelii” era inclusă istoria Lui Dumnezeu cel Răstignit şi înviat împreună cu învăţăturile Sale şi cu poruncile Sale (în unele cazuri acompaniate de o istorie preliminară). Acest aranjament al *littera scripta* părea să satisfacă toate nevoile, iar din multe puncte de vedere putem regreta că Biserica

nu a rămas la acesta. Am arătat deja (pag. 45 şi următoarele) care au fost cerinţele şi consideraţiile ce au împins Bisericile spre pasul următor.[160] Am văzut şi că această mutare nu a adus doar neajunsuri.

5. Caracteristica acestei forme este că deşi conceptul unei culegeri de texte ale „Noului Legământ” în completarea Evangheliei (Evangheliilor) s-a realizat în sfârşit, nu se afirmă cu claritate nici un principiu conform căruia să se opereze adăugirile de cărţi autorizate la Evanghelii. *A doua parte a colecţiei este încă destul de informă şi de aceea nu are deocamdată margini definite şi nici nu este închisă pentru alte scrieri.* însă atât timp cât era informă, avea o poziţie precară şi periculoasă. Principiul apostolicităţii nu este încă primit sau nu este aplicat cu stricteţe. Aceasta este starea de lucruri pe care o presupune opera lui Clement din Alexandria şi Catalogus Claramontanus[161];

[160] Lucrul necesar era mărturia colectivă a Apostolilor ca scut împotriva ereziei. Dar o altă consideraţie nu de mai mică importanţă a fost că Epistolele lui Pavel, datorită circulaţiei şi a greutăţii lor”, deveniseră indispensabile.

i6i Acelaşi fundal este presupus şi de formula pe care o foloseşte Tertullian în una din scrierile lui mai timpurii (De *Praesc,* 40): „Instrumenta divinarum rerum et *sanctorum Christianorum”.* Presupun că

ca toate lucrurile amorfe nu putea fi durabilă şi era lipsită de apărare în faţa tuturor adăugirilor discutabile[162], astfel încât ceea ce era inform a fost înlocuit peste tot de Noul Testament închegat.[163]

6. Ideea care a condus la formarea unei *littera scripta* creştine de autoritate este cea mai îndrăzneaţă, mai independentă şi mai interesantă dintre toate. Ea a continuat să se afirme în Biserică chiar şi după crearea Noului Testament, de fapt a experimentat o nouă creştere, şi până în ziua de astăzi nu a fost renegată de Bisericile catolice.

în conformitate cu aceasta, chiar şi astăzi, Noul Testament are un rival, un rival care acum (şi de foarte mult timp) trebuie să se mulţumească cu un rol mai modest, cu toate astea rămânând un rival recunoscut. Acest rival este mai vechi decât Noul Testament, pentru că încă de la începutul secolului al II-lea (sau ceva mai târziu) şi-a făcut apariţia în arenă în „Didahia” sau „învăţătura Domnului de cei doisprezece Apostoli” (despre care unii zic că datează de la sfârşitul secolului I). Această învăţătură apostolică a Domnului promite să ofere poruncile etice ale Domnului şi îndrumările Lui cu mare autoritate întru organizarea vieţii şi a cultului în Biserică. Autorul se inspiră în parte din Evanghelie, în parte din formele

această formulă era curentă în Cartagina puţin înainte de Tertullian şi că el a folosit-o o dată accidental. Ceea ce este mai important în legătură cu asta este mărturia că colecţia de epistole ale lui Pavel era deja plasată ca entitate complet separată alături de Sfintele Scripturi *(Mart. Scil., cf.* şi de asemenea *Fragmente din Caius).*

[162] Un exemplu ne este oferit chiar de Fragmentul Muratorian, prin includerea ciudată a „Sapientia” şi de Catalogus Claramontanus prin includerea [scrierii] Acta Pauli.

[163] Chiar în timpuri relativ târzii, hotărârile Marilor Sinoade au fost proclamate canonice şi ataşate Noului Testament, fapt ce poate fi interpretat ca un exemplu de persistenţă a ideii exprimate la Numărul 5, anume că a doua jumătate a noii colecţii nu era închisă, ci putea să primească adăugiri cu caracter sforăitor şi de mare autoritate.

târzii de instruire catehetică iudaice, interpretate în sensul Predicii de pe Munte; în plus, pentru că era convins de autenticitatea riturilor ce căpătaseră formă în Biserică, el se aventurează să le caute originea în Domnul, prin Apostoli. O întreprindere ce era într-adevăr la fel de practică pe cât era de îndrăzneaţă! Din păcate dezvoltările ulterioare au fost contaminate de spiritul înşelăciunii, ba chiar al falsităţii.

Toate acestea au fost sistematizate de Biserică din convingerea fermă că principiile sale, tot ceea ce ea avea, tot ceea ce ea ceruse îi fuseseră conferite şi îi vor fi în continuare date de Domnul prin Apostoli. La acel

moment şi pentru multe secole după aceea Bisericile făceau ceea ce face acum numai Papa! *Această procedură* – care nu era de fapt nimic altceva decât înregistrarea Tradiţiei – *dacă ar fi fost acceptată peste tot ar fi putut face Noul Testament sau cel puţin Apostolus redundant.* Acest tip de literatură a câştigat o popularitate crescândă, dar pentru că nu putea oferi aceeaşi impresie de autenticitate de neatins pe care o dădeau operele cu formă şi titlu academic, şi pentru că, dintr-un motiv necunoscut, nu şi-a găsit niciodată locul în citirile publice, nu putea împiedica dezvoltarea Noului Testament, sau mai precis a Apostolus-ului. Cu toate acestea, şi-a păstrat un loc paralel cu Noul Testament, şi astfel din Didahie, sau mai precis din ideea ce stătea la baza ei, s-a născut acel corp de scrieri sub pseudonime apostolice al Canoanelor şi Constituţiilor. în cadrul acestei literaturi – a cărei istorie şi prestigiu fluctuant în Biserică nu au fost suficient investigate încă -Canoanele Apostolice au atins o astfel de poziţie de frunte, încât au fost recunoscute formal de toate Bisericile catolice ca apostolice, şi chiar şi-au luat locul alături de Noul Testament. în acelaşi timp, fosta Didahie, care fusese la început inclusă în a doua secţiune informă a Sfintelor Scripturi în Egipt, a fost împinsă tot mai mult spre

marginea prăpastiei, începând cu epoca lui Origen şi sub influenţa acestuia. Până la urmă ea a fost aruncată peste bord, după ce supravieţuise o vreme ca manual pentru instruirea religioasă a catehumenilor (conform directivei lui Atanasie)[164].

7. Mai exista de asemenea posibilitatea ca Biserica să fi primit o carte de sinteză sau un index al profeţiei şi al împlinirilor ei în locul Noului Testament. Prime încercări în această direcţie sunt observabile destul de clar. Putem lua în considerare acele părţi din Barnaba, sau din scrierile lui Iustin (de asemenea din opera pseudo-iustiniană, *De Monarchia),* sau din scrierile lui Tertullian *(Adv. Jud.* şi *Adv. Marc,* ii., iii.) care se ocupă cu o astfel de indexare. O astfel de scriere ar fi putut satisface toate cerinţele care nu erau satisfăcute de Vechiul Testament; căci dacă toate profeţiile privitoare la Hristos, la Apostolii Săi, la Biserică cu tainele sale (botezul, cina cea de taină, etc) ar fi fost extrase şi reunite din Vechiul Testament şi aşezate în paralel cu exemple ale împlinirii lor, creştinii ar fi dispus de o carte pentru instruirea catehetică împreună cu materialul istoric necesar.

E un lucru remarcabil că deşi nici o astfel de scriere nu a ajuns să existe – pentru că nimeni nu a putut să-i dea o formă (dacă ar fi apărut un autor dăruit pentru a

[164] Dacă Didahia, sau ideea care a condus la alcătuirea ei, s-ar fi încetăţenit cu putere, ar fi sufocat cu totul formarea Apostolus-ului, adică a celei de-a doua părţi a Noului Testament. Am fi moştenit atunci o *littera scripta* canonică cu trei subdiviziuni: (1) Vechiul Testament; (2) Evanghelia (sau Evangheliile); (3) învăţătura Domnului transmisă de Apostoli. Această a treia parte nu ar fi rămas fixă (după cum este evident în istoria acestor scrieri), ci ar fi făcut obiectul unei modificări neîncetate şi a transformării în concordanţă cu dezvoltarea neîncetată a Bisericii – *pentru că în esenţă nu reprezintă altceva decât Tradiţia codificată.* De fapt Bisericile catolice posedă încă această a treia secţiune, dar în mare parte aceasta are o formă fluidă şi nesistematizată. în lozinca „Scriptura (Vechiul şi Noul Testament) şi Tradiţia" ea continuă să-şi păstreze importanţa pentru aceste Biserici.

face o astfel de culegere, ea ar fi devenit aproape sigur canonică)[165] – totuşi contrariul său, antiteza lui Marcion, a existat şi a fost acceptată drept canonică într-o biserică eretică. Această operă, pe care ne-o putem imagina ca pe o scriere de mari dimensiuni şi foarte cuprinzătoare, îşi propune să demonstreze neconcordanţa Vechiului Testament cu creştinismul din toate punctele de vedere. Biserica marcionită este astfel

un martor de mare importanţă pentru nevoia Bisericii de a demonstra concordanţa şi era foarte posibil să se fi produs o scriere de acest tip care să se bucure şi de prestigiu *canonic.*
Existau aşadar şapte direcţii de evoluţie care ar fi putut să ducă la culegeri de scrieri rivale Noului Testament în formare, iar o parte din aceste direcţii nu au rămas doar în germene, ci chiar s-au materializat în realitatea unor forme definite. Doar în această perspectivă

[165] Primii paşi în direcţia unei astfel de colecţii au fost făcuţi, după cum este sugerat de scrierile pe care tocmai le-am menţionat, care îmi dau impresia că presupun preexistenta unei culegeri de pasaje mesianice din Vechiul Testament. Deja discursurile din prima parte a Faptelor Apostolilor promit apariţia unei astfel de colecţii. Poate că evreii deja posedau ceva similar. în „Mărturiile" lui Ciprian, pasaje din Vechiul şi Noul Testament sunt reunite din fiecare „locus" dogmatic. Pentru că „Mărturiile" s-au bucurat pentru o vreme de un prestigiu semi-canonic, rezultă de aici că şi sinteza unor pasaje era privită drept semi-canonică. Pentru o privire asupra întregii chestiuni, vezi lucrarea foarte completă şi fiabilă a lui von Ungern-Sternberg: *Die Traditionelle Neutestamentlichen Schriftbeiveis „De Christo" und „De Evangelio" în der alten Kirche bis zur Zeit Euseb. Von Casarea* (1913) şi critica mea în *Preuss. Jahrbuch,* 1913, iulie, pg.119 mai departe. C/de asemenea Weidel, „Studien iiber den Einfluss des Weissagungsbe-weises auf die evang. Geschichte" *(Theol. Stud. U. Krit.,* 1910, pg. 83 mai departe, 163). Ungern-Sternberg a dovedit că materialul ce a fost folosit pentru versiunile scrise ale Scripturii a fost moştenit într-o formă *definită,* deşi elastică ca şi aranjamentul lui. La pg. 258, scopul, semnificaţia şi felul în care a fost folosit acest material sunt descrise în optsprezece paragrafe scurte. Deşi această sinteză nu exista în formă scrisă, a exercitat o influenţă similară unei opere scrise.

putem discerne întreaga semnificaţie a creării Noului Testament. Ne dăm seama că nu era singura formă pe care ar fi putut să o ia Noul Canon şi că acesta s-a dezvoltat ca atare ca urmare a obstacolelor, tendinţelor şi tensiunilor de diferite feluri. Mai rămâne să discutăm succint ce ar fi însemnat pentru Biserică, mai ales pentru expresia lui „ius divinum" în Biserică, ca una din celelalte forme să se fi încetăţenit în locul Noului Testament.
Noul Testament, în forma pe care şi-a luat-o, a dobândit de îndată o triplă semnificaţie pentru Biserică. Este (1) autentic, pentru că reprezintă autoritatea apostolică pentru istoria Mântuirii prin Iisus Hristos, şi ca atare obligă la adeziune prin credinţă; (2) împlineşte ceea ce a fost prezis în Vechiul Testament, şi deşi recunoaşte originea divină a acestei cărţi, îi atribuie doar o valoare de antemergătoare; (3) este „instrumentum divinum", adică sistematizarea autentică a Legilor Divine şi a poruncilor ce trebuie urmate de Biserică şi de creştinul individual într-un cod. Din acest punct de vedere acordă importanţă egală cuvântului lui Hristos şi cuvântului Apostolilor, dar a şi filtrat critic oarecum injoncţiunile din „instrumentum divinum" al Vechiului Testament.
Dacă varianta Nr.l s-ar fi încetăţenit, nu ar fi avut decât o autoritate documentară indirectă pentru istoria Mântuirii prin Iisus Hristos; aici profeţia ar fi continuat să aibă rolul dominant, şi numai câteva observaţii izolate şi mărturii ale istoriei lui Hristos, aşa cum se găseau ele în scrierile profetice creştine timpurii (de ex. în Apoca-lipsă) şi-ar fi găsit un loc lângă profeţie. Mai mult, distincţia dintre Noul şi Vechiul Legământ nu şi-ar fi găsit niciodată o expresie clară; mai degrabă tot ce se distinge în Vechiul Testament ar fi fost înceţoşat prin exegeză alegorică. Aceleaşi consideraţii s-ar fi aplicat şi lui „ius divinum". Legile Vechiului Testament şi noile legi creştine, dacă vreo astfel de noutate s-ar fi regăsit în Canonul

lărgit, ar fi fost confundate nediscriminatoriu pentru că primele ar fi fost citite în sens spiritual acolo unde ar fi fost nevoie. *Noul Testament a*

însemnat însă contrariul, adică un lucru ce nu poate fi preţuit îndeajuns, anume a permis Bisericii să pună anumite limite metodei alegorice aplicate Vechiului Testament, lăsând astfel deschisă posibilitatea de a i se da o interpretare istorică.[166] Dacă am fi moştenit doar un Vechi Testament îmbogăţit cu elemente creştine, totul ar fi fost învăluit într-o ceaţă alegorică, şi probabil că s-ar fi instalat un proces dăunător de iu-daizare. Şi nu în ultimul rând, dacă profeţia ar fi rămas singura formă de expresie a ceea ce era creştin, religia ar fi degenerat inevitabil într-o sălbatică şi nesănătoasă desfăşurare emoţională.

Dacă varianta Nr.2 (o culegere de cărţi profetice laolaltă cu Vechiul Testament) s-ar fi instaurat, consecinţele nefavorabile pe care le-am anticipat pentru scenariul numărul 1, ar fi fost poate întrucâtva diminuate – pentru că ar fi fost subliniată distincţia dintre vechi şi nou – dar nu ar fi dispărut de tot. Elementul *istoric* vital pentru noua credinţă ar fi rămas la fel de debil aici ca în varianta 1; iar pentru că tot ceea ce este esenţialmente creştin s-ar fi limitat la forme diferite ale profeţiei, pericolul sucombării în revărsări emoţionale ar fi fost de temut şi în acest caz. Cu toate acestea este de presupus că distincţia clară dintre noul Canon şi cel vechi ar fi dus la o conştiinţă satisfăcătoare a statutului independent al noii religii.

Dacă evoluţia Noului Testament s-ar fi oprit în stagiul 3 (Vechiul Testament şi o culegere de Spuse ale Domnului ca şi Q), poruncile lui Hristos ar fi atins un statut de o extrordinară importanţă ca „ius divinum". Alăturate astfel independent şi singure Noului Testament, ar fi căpătat o forţă enormă. Dar în acest caz Biserica Univer-

[166] Noul Testament a apărat într-o anumită măsură litera Vechiului Testament (în înţelesul ei istoric), o contribuţie foarte valoroasă dealtfel.

sală nu ar fi putut ajunge să fiinţeze, sau şi-ar fi încetat existenţa; mai degrabă ar fi devenit primordial un spirit de strictă asceză morală, iar creştinătatea ar fi însemnat un grup de comunităţi ascetice bazate pe „ius divinum" venit de la Hristos. Dacă această consecinţă ar fi fost evi-tată, este de temut că, în varianta numărul 3, Vechiul Testament ar fi deţinut o poziţie ce ar fi plasat creştinismul în sfera de influenţă a iudaismului.

Acest pericol ar fi fost evitat dacă dezvoltarea Noului Testament ar fi avansat până în stagiul numărul 4 (Vechiul Testament şi *o* Evanghelie sau mai multe) şi s-ar fi oprit aici; pentru că o istorie cu autoritate a Domnului născut miraculos, răstignit şi înviat din morţi[167] ar fi putut foarte bine să ţină piept Vechiului Testament.[168] Şi nici nu ar fi existat ameninţarea înstăpânirii unui moralism sub forma poruncilor lui Hristos ca „ius divinum" pentru că Evanghelia Mântuirii şi a Credinţei ar fi înăbuşit orice tendinţă spre moralism şi atât. Cu toate acestea chemării noii ordini i-ar fi lipsit forţa de convingere, pentru că ideea de Nou Legământ nu ar fi fost bine reprezentată. Mai mult, dacă noul Canon s-ar fi limitat la Evanghelie (sau la Evanghelii), Biserica nu ar fi avut nici un fel îndrumare cum să se comporte în faţa inevitabilelor contacte cu sistemele filozofice şi religioase ale Imperiului.

Această „îndrumare" a venit din scrierile apostolice, şi mai presus de toate din Epistolele Sf. Ap. Pavel, în ciuda celorlalte dificultăţi pe care le prezentau. Fără această călăuzire, Biserica ar fi fost prada unei perplexi-tăţi care ar fi putut să o doboare chiar. Ar fi fost complet lipsită de apărare în faţa pretinsei „tradiţii apostolice", care pretindea ca atare supunere.

167 Tertullian numeşte această istorie „Originalia instrumenta Christi” *(De Carne,2).*
[168] „Originale instrumentum Moysei” (Terţ., *Adv. Hermog.,*19). 168
Dacă evoluţia s-ar fi oprit la varianta Nr.5 (Evangheliile şi o colecţie variată de scrieri creştine, apostolice şi de alt fel), putem presupune că s-ar fi ajuns la aproape aceleaşi consecinţe ca prin crearea Noului Testament. Dar deşi în acest caz un mare număr de cărţi sacre cu caracter de autoritate sau de îndrumar ar fi fost alăturate Evangheliei (Evangheliilor), ele nu ar fi fost trecute prin sita unui principiu uniform. E drept că ideea de apostolic a jucat un rol important în această combinaţie, dar această idee nu a ajuns să devină singurul principiu director. Astfel elemente indezirabile şi nepotrivite s-ar fi putut strecura în Canon, care nu era încă închis, nici măcar la nivel de idee, ca să nu mai vorbim de situaţia în practică. Dacă aceasta ar fi rămas forma finală, nu numai că Canonul ar fi fost tot timpul expus unor noi altoiri cu texte cu caracter discutabil, dar s-ar fi instaurat o incertitudine continuă în delimitarea exactă a ceea ce era „ius divinum”; iar marea armă împotriva ereziei şi-ar fi pierdut tăişul, pentru că ar fi lipsit ideea unei tradiţii apostolice ferme în forma unei *litera scripta.*
Am discutat deja ce s-ar fi întâmplat dacă varianta Nr. 6 s-ar fi înstăpânit (Vechiul Testament, Evanghelia şi „învăţăturile Domnului prin Apostoli”, sau „Canoanele Apostolice”). Situaţia care s-a materializat în Bisericile catolice – anume că Noul Testament împreună cu scrierile lui apostolice şi „Canoanele Apostolice” sunt considerate depozitare ale „ius divinum” – se adecvează cu atât mai bine scopurilor acestor Biserici, întrucât aceste Canoane din afara Bibliei constituie puntea de legătură dintre Biblie şi tradiţia nescrisă, fiind un fel de punct de sprijin pentru aceasta din urmă; în acelaşi timp, ele fac posibilă introducerea aceleiaşi gradaţii a prestigiului în concepţia a ceea ce este canonic în sfera Noului Testament, care a fost deja introdusă în relaţia dintre Noul Testament şi Vechiul Testament. Ideea unei gradaţii a cinstirii ce trebuie acordată unor scrieri – o idee ce atunci
169
când se aplică lui „ius divinum” este şi mai paradoxală decât atunci când se aplică lui „ius humanum” – e chiar indispensabilă Bisericii Catolice în a cărei împărăţie, elementele lumeşti şi cele spirituale sunt organic împletite. Ea are nevoie de această idee chiar şi pentru dogmele sale; dacă vrea să rămână o Biserică ancorată în tradiţie şi să aibă în stăpânire şi prezentul, dacă se vrea uniformă şi în acelaşi timp acordând spaţiu de mişcare individualităţii, ea nu se poate dispensa de această idee.
În ceea ce priveşte a şaptea variantă de scenariu, nu putem spune nimic precis pentru că nici nu putem să concepem cu ar fi stat lucrurile dacă alături de Vechiul Testament ar fi existat, pe post de noul Canon, o sinteză definitiv închegată sau un index (concordanţă) a profeţiei din Vechiul Testament cu istoria lui Hristos, a Apostolilor şi a punerii bazelor Bisericii.

170

Anexa III

ÎNCEPUTURILE CONCEPŢIEI DESPRE
INSTRUMENTUM NOVISSIMUM;
SPERANŢA UNEI EVANGELIUM AETERNUM;
CITANIA PUBLICĂ ŞI RECUNOAŞTEREA CVASI-
CANONICĂ A ISTORIILOR MARTIRILOR ÎN BISERICĂ

în prima secţiune a cărţii sale *Kanonsgeschichte* (Bd. i., S.3-22), Zahn a încercat să demonstreze că atunci când s-a născut montanismul în Frigia, Noul Testament se constituise deja; dar că montaniştii i-au adăugat un al treilea Canon ce conţinea un fel de Evanghelie (Logia Paracletului), analogii ale Epistolelor lui Pavel şi o apo-calipsă. Teza lui Zahn, în ciuda erudiţiei abundente din argumentarea ei, nu se poate susţine în această formă, după cum am arătat în lucrarea mea „Das Neutestament um d. J. 200”.
Cu toate acestea este adevărat că montaniştii au produs foarte curând o colecţie a Spuselor Paracletului (prin vocile lui Montanus, Maximilla şi Priscilla) şi că i-au acordat un loc de cea mai mare cinste potrivit carac-terului decisiv al misiunii Paracletului. De asemenea concepţia că Paracletul reprezintă pentru revelaţia dată prin Iisus şi Apostolii Săi ceea ce Moise reprezintă pentru Avraam este mai timpurie decât TertuUian şi ţine de montanismul frigian; în ambele cazuri Harul divin pre-merge şi este urmat după o anumită perioadă de darea unei Legi. Văzând, totuşi, că Revelaţia prin Hristos şi Apostolii Săi a fost reprezentată pentru Biserică într-o operă scrisă, „Scriptura”, pentru montaniştii ortodocşi ca TertuUian a devenit o problemă ce statut trebuia să atribuie acum profeţiei Paracletului.
în tratatele sale târzii, în controversele sale cu ereticii şi psihicii, TertuUian obişnuieşte să se bazeze în primul
171
rând pe Vechiul şi pe Noul Testament în calitate de „Scriptură”, apoi să facă apel la un cuvânt al Paracletului, ca instanţă de cea mai mare credibilitate şi concludentă; *dar el nu tratează şi nu citează niciodată culegerea de cuvinte [ale Paracletului] ca „Scriptură”.* Astfel – în ciuda reverenţei pe care o purta spuselor insipirate ale Paracletului şi deşi acestea erau reunite într-o culegere – el s-a simţit obligat să se abţină de la a le considera formal parte din Scriptură. Nu era nimerit să se creeze un al „treilea” Testament pentru că atunci importanţa primei veniri a lui Hristos ar fi fost depreciată într-un mod care ar fi rănit conştiinţa creştină a lui Tertullian (Paracletul *ţine* de Hristos şi a fost trimis de Hristos). Dar chiar şi soluţia *naturală,* includerea noii culegeri caofl *doua* parte a Noului Testament, ar fi avut dificultăţile ei greu de surmontat; având în vedere că Noul Testament avea deja două subdiviziuni, iar culegerea de Spuse [ale Paracletului] nu ar fi putut fi inclusă nici în *Apostolus,* nici să fie tratată ca o a treia parte a Noului Testament (în prima dintre ipoteze, şi-ar fi pierdut ceva din propria semnificaţie particulară, iar în al doilea caz aceasta ar fi fost înceţoşată). în consecinţă Tertullian pare să fi considerat vorbele Paracletului, luate ca Spuse separate, ca fiind (deşi într-un fel inform şi nedefinit) egale ba chiar superioare Sfintei Scripturi. Şi totuşi el nu era întru totul mulţumit. Culegerea de Spuse nu putea fi prezentată ca „Testamentum” – căci existau doar două Legăminte şi două Testamente, vechiul şi noul – deşi culegerea de Spuse ţine de „Instrumentum ecclesiae”. Vechiul şi Noul Testament sunt „instrumenta pristina” *(De Monog.,* 4; *De Ressur.,* 63)[169], dar „noster
[169] În *De Monog,* 4, expresia „evolvamus communia instrumenta scrip-turarum pristinarum” nu se referă doar la Vechiul Testament (pluralul şi ceea ce urmează fac ca acest lucru să fie improbabil), ci la ambele Testamente, ca diferenţiate de cuvântul Paracletului activ în prezent. Acelaşi lucru este valabil şi pentru *De Resurr.,* 63: „Quia haereses esse 172
auctor” (Paracletul) are „instrumenta” proprii iar Biserica ar trebui să le recunoască. Aceste „instrumenta” includ nu numai Spusele prin care Legea Creştină a fost pentru prima oară revelată pe înţeles, ci şi faptele

faimoase ale credincioşilor care s-au supus îndrumării Paracletului, viziunile pe care le-au primit aceştia, marti-riile pe care le-au îndurat prin puterea Lui. Poruncile lui Hristos şi ale apostolilor nu se ridică pe cele mai înalte culmi din toate punctele de vedere – Tertullian nici nu se îndoieşte de aceasta – pentru că ele sunt încă afectate de un anumit spirit de adaptare, şi de aceea faptele creştinilor până la venirea Paracletului erau de regulă atincse de imperfecţiune; acum însă, prin Paraclet, Biserica a ajuns în vremea perfecţiunii. Tot ceea ce făcuse ca această epocă să fie ce era, tot ceea ce adusese ea, trebuia întotdeauna să fie arătat Bisericii prin citanii publice şi trebuia primit în al său „instrumentum".
Aceasta este poziţia pe care şi-o asumă Tertullian în *Acta Perpet. Et Felie,* la care ne-am referit deja (pag. 32, nota 37):
„şi vetera fidei exempla în literis sunt digesta, ut *lectione* eorum et deus honoretur et homo confortetur-cur non et nova documenta aeque utrique causae con-venentia et digerantur? ...Viderint qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus indicent temporum, *cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque ut novissimiora secundumexuperationem gratiae în ultima saeculi spatia decretam* (aici urmează pasajul din loel). itaque et nos qui sicut *prophetias* ita et *visiones* novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, *ceterasque virtutes spiritus sancti*
oportuerat, hac autem sine aliquibis oceasionibus scripturarum audere non poterant, ideirco pristine instrumenta quasdam materias illis videntur subministrasse... sed... iam spiritus sanctus omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam propehetiam de para-cleto inundantem."
173
ad instrumentum ecclesiae deputatas necessario et digerimus et ad gloriam dei *lectione celebramus... et nos itaque quod audivimus et contractavimus, annuntiamus et vobis."*
Aşa cum, pe vremea când nu exista nici un Nou Testament în sensul strict al cuvântului, Epistolele lui Pavel fuseseră adăugate la Sfintele Scripturi constând din Vechiul Testament şi Evanghelii, găsindu-şi astfel locul în „Instrumentum ecclesiae", tot astfel Tertullian ar fi vrut acum ca Biserica să accepte în Instrumentum-ul ei vorbele Paracletului şi relatările despre eroii spirituali ai noii ere – nu ca o adăugire făcută Noului Testament, ci ca o altă autoritate fundamentală cu statut independent pe lângă acesta. Consideraţiile care l-au influenţat aici pe Tertullian nu au fost nicidecum specific montaniste: am arătat în articolul meu „Das urspriingliche Motiv der Abfassung von Mărtyrer-und Heilungsakten în der Kirche" cât de interesată era de fapt şi Biserica în a poseda documente care să dovedească influenţa actuală a Sfântului Duh. în cadrul Bisericii acest interes a fost satisfăcut arătând că acelaşi spirit şi aceeaşi putere care au lucrat odată în epoca apostolică continau să acţioneze încă – din aceasta nu putea reieşi nimic care să ştirbească prestigiul Noului Testament.
Pe de altă parte, nu este nici o îndoială că Tertullian credea că aceste noi elemente ce ar fi trebuit adăugate la „Instrumentum ecclesiae" (iar nu la oricare dintre cele două Testamente) ar trebui într-un anumit sens să se bucure de un prestigiu mai mare: Spusele Paracletului, pentru că pentru prima oară conţineau Legea creştină *sine ambiguitates* şi absolut purificată de orice tendinţă de acomodare; Faptele Martirilor (precum povestea Perpetuei) pentru că prin această naraţie eroică, ce nu-şi avea perechea până la acel moment în Africa, Tertullian este convins că creştinii din vremea de azi, din vremea Paracletului, dacă ar urma-o pe Perpetua, *ar transcende*

174

creştinii pristinorum temporum şi ar trăi în sfârşit adevăratul creştinism.[170]

Ciudat, într-adevăr! Noul Testament abia fusese creat, şi în orice caz nu era încă finalizat, când cel mai eminent creştin din Occident îi întrevede deja defectele! Canonul care a fost menit să arate umbra ce pluteşte asupra Vechiului Testament şi care prin însăşi existenţa sa trebuie să facă tolerabilă această imperfecţiune, este el însuşi învăluit de o umbră şi nu reprezintă încă perfecţiunea! Şi aceasta deoarece conţine încă ambiguităţi şi pentru că este guvernat de o tendinţă de acomodare, dar mai presus de toate pentru că nu a fost în stare să se recomande prin faptul că acum poporul Domnului se află sub legi atât de fără urmă de ambiguitate încât să excludă orice îndoială şi slăbiciune. Ba dimpotrivă, este evident că disputele apar ca ciupercile după ploaie în viaţa

[170] Importanţa Acta Perpetuae – nu numai în viziunea lui Tertullian, dar şi pentru Biserica Africană –, nu trebuie subapreciată. Viaţa lui Ciprian a fost scrisă de Pontius special pentru a-1 pune pe Ciprian în locul Perpetuei (vezi *Texte u. Unters.,* Bd.39.3) iar Augustin găseşte necesar să scrie: *(De Anima et eius orig.,* i.12; iii.12): „De fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrite *nec scriptura ipsa canonica est* nec illa scripsit, vel quicumque illud scripsit, ut illum puerum sine baptismo diceret fuisse defunctum"; şi: „Exempla quae te fallunt vel de latrine qui dominum est confessus în cruce vel de fratre sanctae Perpetuae Dinocrate, nihil tibi ad huius erroris sententiam suffragantur...ipsa lectio *(scil.,* Acta Perpet.) *non est în eo canone scripturarum, unde în huiusmodi questionibus testimonia proferenda sunt".* Vincentius Victor, împotriva căruia scrie Augustin, a făcut astfel apel la Acta Perpetuae laolaltă cu Evanghelia după Luca ca surse ale autorităţii pentru doctrina sa. Augustin îi aminteşte că Acta Perpet. nu era în Canon, dar în al doilea pasaj se exprimă în aşa fel încât ne dăm seama că el considera că aceste Fapte aparţin de „Instrumentum ecclesiasticum" în sensul mai larg, pentru că el mărturiseşte că nu li se poate nega un anumit grad de canonicitate. Acesta este un răspuns la obiecţiile lui Ehrhard *(Byzantin. Ztschr.,Bd.* 19, 3 [1910], S. 610 ff) împotriva tratatului meu mai sus menţionat privitor la Faptele Martirilor. Ehrhard respinge ideea că aceste Fapte formează într-un fel un supliment al Noului Testament.

175

Bisericii şi că orice slăbiciune şi relaxare a standardelor morale se pot împlătoşa cu texte din Noul Testament -de obicei nejustificat, dar de multe ori din nefericire foarte justificat! Astfel sub influenţa Noului Testament creştinătatea nu a ajuns până acum decât la o dezvoltare imperfectă! Aşadar era nevoie de o nouă Scriptură şi aceasta exista de fapt: cuprindea, pe de o parte, îndrumările Paracletului, iar pe de altă parte, scrieri precum Faptele Perpetuei. Paracletul îi condusese acum pe creştini la „adevărul întreg", le dezvăluise „ceea ce ei nu ar fi putut să ducă mai înainte"; şi există semne manifeste în prezent ale entuziasmului pentru o viaţă desăvârşită pe care El îl aprinsese acum.

„Pristinae scripturae" (Vechiul şi Noul Testament) -"prophetia nova cum documentis martyrum": doar această dispunere a surselor de autoritate putea corespunde cu ceea ce era acum în curs de desfăşurare. O parte a creştinătăţii, inclusiv cel mai mare teolog occidental, percepeau deja o „umbră" pe chipul nou-născut al Noului Testament şi căutau un *Instrumentum Novissimum* – de fapt îşi închipuiau că se aflau deja în posesia acestuia! Această închipuită posesie este de fapt spre lauda lor pentru că era expresia absolută a seriozităţii lor morale şi a sincerităţii lor în faţa Scripturii Noului Testament.

Dar iată ce e încă şi mai ciudat! Cam în acelaşi moment, cel mai eminent teolog al Răsăritului, fiu credincios al Scripturilor şi cel mai mare susţinător şi exponent al lor, observă de asemenea o „umbră" pe obrazul Noului Testament. Este adevărat că pentru el această scriere, pe care o vede formând o unitate literară cu Vechiul Testament („Toată Scriptura

inspirată nu face decât o singură carte”)[171], e mai presus decât toate laudele şi este cea mai

[171] (Fldoa f| SeorrveooToş YPa9r| £y f^P^iov eoriv). Din punct de vedere al istoriei Canonului nu e aproape nici o diferenţă între concepţia lui Origen şi cea a lui Tertullian asupra Noului Testament (în afară de 176

adâncă fântână a misterelor lui Dumnezeu, şi totuşi el nu poate să nu observe că nu este definitiv din toate punctele de vedere. În pasaje ca 1 Cor.xiii.9 f; 2 Cor.xii.4; Evanghelia după Ioan xx. 25, Apocalipsa.x.4, Scriptura însăşi trimite dincolo de sine, deci mai rămâne încă o promisi-une a „Evangheliei Nepieritoare” pentru Biserica Spirituală, în scrierile sale, Origen pomeneşte deseori de această „Evanghelie Nepieritoare” (Apocalipsa. xiv.6), în comparaţie cu care Evanghelia pe care o avem ţine de aioSnxd şi de domeniul lucrurilor vremelnice. în *De Princip.,* iv.13 (25), el scrie:

„Sicut în Deuteronomio evidentior et manifestior legisdatio declaratur quam în his, quae primo scripta sunt, ita et ab eo adventu salvatoris quem în humilitate conplevit, cum formam servi suscepit, clarior iile et gloriosior secundus în gloria patris eius indicetur adventus, et în illo forma Deuteronomii conpleatur, cum în regno caelorum sancti omnes *aeterni illius evangelii legibus* vivent, et sicut nune adveniens legem replevit eam, quae *umbram* habet futurorum bonorum, ita et per illum gloriosum adventum inplebitur et *ad perfectum perducetur huius adventus umbra,* ita enim dixit propheta de eo (Threni 4, 20): „Spiritus vultus noştri Christus dominus, cuius diximus quia în *umbra eius* vivemus în gentibus,' *cum scil. ab evangelio temporali dignius omnes sanctos ad aeternum evangelium transferat,* secundum quod Joannes în Apocalypsi *de aeterno evangelio* designavit.”[172]

cât de cuprinzător era Canonul). Origen, ca şi Tertullian, subliniază caracterul apostolic al Noului Testament (Profeţi şi Apostoli=Vechiul Testament şi Noul Testament), supune interpretarea acestuia Regulii Apostolice de Credinţă *(De Princip.*iv.*2.2:* 6 Kavcov tr|c, 'Iipou Xpiaroo Kcrrd 5iaSoxli v TC0V ânoxoXcov oopavioo £KK\r)oiac, şi apără o distincţie de prestigiu între Vechiul şi Noul Testament ca şi teza despre caracterul divin al Vechiului Testament, care nu poate fi dovedit decât prin intermediul Noului Testament.

[172] Hieron., *Ep. Ad Avit.Xl:* „(Origenes) dixit iuxta Joannis Apocalypsin 'evangelium sempiternum,' *i.e.* futurum în caelis, tantum praecedere

Continuarea este suprimată de Rufin, dar e păstrată de Ieronim şi Iustinian. în tratatul *În loan. I. 7* citim: „Aceasta trebuie să ştim: Aşa cum Legea conţine „umbra bunurilor viitoare” care sunt descoperite cu limpezime atunci când Legea este predicată potrivit adevărului, tot astfel Evanghelia – evanghelia obişnuită aşa cum este înţeleasă de oamenii obişnuiţi – ne învaţă doar despre umbra tainelor lui Hristos. Dar ceea ce loan numeşte „Evanghelia Nepieritoare”, şi care ar trebui în chip firesc să fie numită Evanghelia Spirituală, descoperă cu limpezime „toate lucrurile faţă către faţă” în privinţa Fiului lui Dumnezeu – atât tainele primite prin Cuvintele Lui cât şi faptele inefabile pentru care lucrările lui erau simboluri mistice^ (c/. i.14, p.18).

în tratatul *În Rom.* I. 4 nota lui Origen la Rom. 1,2, 3 este următoarea: „Utrum simpliciter accipi debeat evan-gelium per scripturas propheticas a deo repromissum, an ad distinctionem *alterius evangelii, quod aeternum dicit Joannes în Apocalypsi,* quod tune revelandum est, cum *umbra* transierit et veritas venerit et cum mors fuerit

hoc nostrum evangelium quantum Christi pradicatio legis veteris sa-cramenta...” Traducerea literală a lui Ieronim este următoarea: „Sicut enim per umbram („veritatem” nu poate fi varianta corectă) evangelii umbram legis implevit, sic, quia omnis lex „exemplum et umbra” est cerimoniarum caelestium, diligentis requirendum, utrum recte intelle-gamus legem quoque caelestem at cerimonias superni cultus plenitu-dinem non

habere, sed indigere evangelii veritate, quod în Joannis Apocalypsi 'Evangelium' legimus 'Sempitemum', ad comparationem videlicet *huius nostril Evangelii, quod teanporale est el în transituro mundo ac saeculo praedicatum."*

1[73] Touxo £I5EVCU £XPnv' OTl wonsp EOXI „vouoc, OKidv" nEpi£X<»v"x(bv UEAÂOVXCOV dyaScbv „uno xou Kaxd d\r|0£iav KaxaYVEAÂouEvoo vouou 5r|\ouu£vcov ouxoo Kai Euavv^iov coadv uuoxr|picov Xpiotou 8i6doKEi xo VOUIŞOUEVOV uno ndvxcov xcov *brmyyfxsibvxwi* voeioâai. O 5e cpnoiv 'Icodwqş „EUYYEAiov aicbviov",oiKEicoţ dv ÂEx9no6uEvov nvEouaxicov, aacpcoc, napiarnen. xoic, vooucav „xd ndvxa Evcomov „nepi auxou xou uiou xou 9EOU xai xd napiaxduEva uuoxripia uno xwv Xoycov auxou xd XE npdvuaxa, cav aivtvuaxa rţoav ai npdŞeic. auxou.

178

absorpta et aeternitas restituta, considerata etiam tu qui legis! Cui *aeterno evangelio* convenire videbuntur etiam illi aeterni anni, de quibus propheta dicit: „Et annos aeternos în mente habui", eique adiungi potest et iile *liber vitae în* quo sanctorum nomina scripta dicuntur, sed et illi *libri qui apud Danielem,* cum iudicium consedisset, aperti sunt... Si ergo cum apparuit nobis hominibus, non sine evangelio apparuerit, illo fortassis, quod *aeternum evangelium* a Joanne memoratum supra edocuimus."

Ideea unei alte „Evanghelii Nepieritoare" i-a fost sugerată lui Origen de pasajul din Apocalipsă; dar aici nu e vorba numai de fidelitatea sa faţă de textul biblic. Mai degrabă el caută „Evanghelia Nepieritoare" pentru că:

(1) este absolut evident pentru el că Hristos mai are o mare însărcinare pentru puterile celeste (demonii) şi că aceasta se va concretiza într-o „Evanghelie Nepieritoare"^;

(2) pentru că Evanghelia pe care o avem se referă la sfera acestui timp, în care nimic aproape perfect nu se poate constitui şi în care totul trebuie întunecat de umbra tranzitoriului[175], deci trebuie să aşteptăm o Evanghelie definitivă care, prin comparaţie, va fi faţă de Noul Testament, aşa cum acesta este faţă de Vechiul Testament;

(3) pentru că el, asemenea lui Tertullian, simţind şi gândind aceasta[176], era obligat să admită cu tristeţe că

[174] Conform mărturiei lui Ieronim şi a lui Iustinian acest argument apărea în pasajul pe care Rufinus 1-a scos în traducerea sa. Vezi de asemenea nota despre pasajul din Romani.

[175] Dacă Origen ar fi putut să folosească terminologia modernă, ar fi fost nevoit să spună aici şi în legătură cu multe părţi ale sistemului său: „Până şi Noul Testament este ceva relativ. Acest teolog cu adevărat mare nu are nevoie decât să fie desprins de presupoziţiile „ştiinţifice" ale timpului său, de care era în mod evident legat, pentru ca el să apară drept un geniu critic şi constructiv de primă mână, atât prin lărgimea a minţii sale, cât şi prin plurivalenta culturii sale".

[176] Foarte multe pasaje din omiliile lui şi din comentarii demonstrează lucrul acesta.

179

creştinii nu duceau încă o viaţă cu adevărat morală, şi că această perfecţiune morală era imposibilă în această lume[177], ca atare trebuie să vină un timp „quo sancti omnes aeterni illius evangelii legibus vivent". Legile Evangheliei noastre nu sunt întru totul perfecte, drept urmare, viaţa creştinilor nu este încă perfectă.

Conform lui Tertullian montanistul, există un „Instru-mentum Novissimum" ce transcede Noul Testament şi care conţine revelaţia definitivă întru viaţa creştină (dată de Paraclet), şi care conţine şi înregistrări ale unor fapte ce dovedesc existenţa efectivă a vieţii perfecte *(Acta Perpet.);* în acest „Instrumentum" umbra ce pluteşte asupra Noului Testament a dispărut. Conform lui Origen există pentru creştini speranţa unei „Evanghelii Nepieritoare" – dar numai după plecarea lor din această lume aflată sub timp – în care umbra de pe Noul Testament e ridicată şi prin care viaţa perfectă devine pentru prima oară posibilă.

în această chestiune, Biserica nu le-a dat câştig de cauză nici lui Tertullian, nici lui Origen; dar sub influenţa celui de-al doilea impuls al lui

Tertullian, în acelaşi timp corectându-1, a început imediat să adune istorii ale martirilor şi să le citească la slujbe alături de Sfânta Scriptură. Prin această practică a citirii publice ele şi-au câştigat un prestigiu semi-canonic. Orice gând de a pune în pericol autoritatea Sfintei Scripturi era foarte departe de această practică; cu toate acestea a întărit în Biserică conştiinţa că acelaşi duh care crease cele două Testamente continua să lucreze energic în cadrul Bisericii[178]; acesta era şi simţământul creştinilor din secolul al III-lea atunci când citeau vieţile martirilor. Şi acestea trebuiau să ser-

[177] Ultima dintre aceste convingeri îi este străină lui Tertullian.

[178] „Stupebamus audientes tam recenţi memoria et prope nostris temporibus *testatissima mirabilia tua în* fide recta et catholica ecclesia” (August., *Confess.,* viii.6.14, în legătură cu Vita Antonii).

vească drept „Canon” pentru practica vieţii creştine. „Instrumentum novissimum” – „Evangelium aeternum” – „Historiae Canonicae Martyrum”: trebuia să treacă mai mult de un secol până când s-a născut creştinul care a enunţat fraza atât de simplă şi cu toate astea atât de importantă pentru istoria profundă a creştinătăţii, pe care a scris-o de parcă ar fi fost de la sine înţeleasă: „Homo fide, spe, et caritate subnixus eaque inconusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos” (August., *De Doctrina Christ.,* i.39). Acesta era de fapt mesajul Paracletului şi Evanghelia Nepieritoare!

Anexa IV

FOLOSIREA NOULUI TESTAMENT
ÎN BISERICILE DIN CARTAGINA ŞI ROMA
PE VREMEA LUI TERTULLIAN

în opera lui Tertullian se găseşte un material consistent din care putem să ne formăm o idee relativ la felul în care era folosit şi preţuit Noul Testament în Biserica din Cartagina. Nu mă refer la pasajele în care însuşi Tertullian apelează la Noul Testament, ci la pasajele în care el citează exemple unde fragmente din Noul Testament sunt folosite ca texte-argument împotriva lui de către adversarii săi (acei „laxus” care erau partizanii unor moravuri mai destinse”, cunoscuţi în scrierile mai târzii ca „psihici”). Aceşti „psihici” formau însă majoritatea în Biserică, şi erau probabil sprijiniţi de cler, astfel că din aceste pasaje aflăm probabil atitudinea generală a Bisericii faţă de Noul Testament.[179]

Scrierile lui Tertullian constituie singura noastră autoritate pentru asemenea informaţii legate de acea perioadă, şi astfel, ele ne sunt foarte preţioase. Dacă nu ar fi ajuns până la noi, ar fi fost cel puţin discutabil dacă atitudinea teologilor scriitori faţă de Noul Testament nu era cu un pas înaintea restului Bisericii, şi că o o viziunea foarte diferită predomina în cadrul comunităţilor. Faptul că într-adevăr *majoritatea* comunităţii era împotriva lui Tertullian este clar dovedit în *De Virg. Vel,* printre alte

1[79] Tertullian se referă la Biserica din Cartagina, dar în ultimele lui scrieri şi la Biserica din Roma, care, condusă de episcopul ei, respinge montanismul şi susţine practicile celor cu moravuri relaxate, şi îşi foloseşte influenţa în Cartagina.

pasaje, de unul în care Tertullian mărturiseşte din prima propoziţie: „Proprium iam negotium passus meae opini-onis,” adică mă aflu în minoritate şi trebuie să continuu să lupt.

În selectarea următoarelor pasaje am folosit toate operele lui Tertullian, cu condiţia să conţină material relevant pentru chestiunea discutată, cu excepţia celor scrise împotriva ereticilor: de aceea am neglijat *De Praesc.* şi *Scorpiace.* E drept, sceste scrieri conţin de asemenea obiecţii şi deducţii făcute de comunitate[180], dar textul nu permite distincţia clară

între acestea şi obiecţiile şi deducţiile făcute de eretici.
Primul lucru ce trebuie spus este că deja membrii comunităţii tratează Noul Testament în acelaşi fel ca Tertullian, adică au aceleaşi idei despre carte şi de aceea aplică aceeaşi metodă de interpretare şi cer acelaşi lucru de la carte ca şi el. Astfel ei se aşteaptă ca pentru fiecare rânduială în Disciplina creştină să existe un text corespondent în Scriptură[181] – aceasta este de fapt şi opinia lui Tertullian, dar arunci când se află în impas, el o reneagă şi în operele mai târzii se bazează în locul Scripturii pe Paraclet. Astfel, faptul că Scriptura tace asupra anumitor

[180] Tertullian afirmă expres *(De Praesc,* 8) că nu numai ereticii dar şi „ai noştri" apelează la Ev. După Matei. Vii.7(„Caută şi vei găsi") ca justificare pentru a-şi urma impulsul de a cerceta misterele religiei. Tertullian declară că textul se referă numai la evrei, sau dacă se referă şi la creştinii neamurilor, atunci se aplică numai cu anumite limite foarte clare.
[181] *De Spect., 3:* „ Quorundam fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scriptures auctoritatem exposcit et se în incertum consituit, quod non significanter neque nominatium denuntietur servis dei abstinentia eiusmodi"; cf. *De Spect.,*20 : „Quam vana, immo desperate argumentatio corum, qui, sine dubio tergiver-satione amittendae voluptatis, obtendunt nullam eius abstinentiae mentionem *specialitater* vel *localiter* în scriptures determinări, qua directo prohibeant eiusmodi conventibus inseri servum dei". *De Cor., 2:* „Si ideo dicetur coronari licere, quia non prohibeat scriptura."

lucruri este plin de semnificaţie, de exemplu: Apostolii nu se poate să fi fost botezaţi[182], pentru că Scriptura nu spune nimic despre asta; deşi Scriptura condamnă lipsa de castitate nu neagă posibilitatea iertării, de aceea trebuie să acceptăm această posibilitate[183] etc. De asemenea, ei sunt de acord asupra faptului că pasajele din Scriptură pot fi combinate nelimitat pentru că în Gal. i. 16, „trup şi sânge" poate să constituie o trimitere la iudaism; de asemenea „carnea şi sângele" din 1 Cor. xv.50 poate însemna iudaism, deci pasajul ar trebuie interpretat: „Iudaismul nu poate să moştenescă împărăţia lui Dumnezeu!"[184] Mai mult, este permis să te sprijini pe un singur text şi din acest unghi să le consideri pe toate celelalte ca şi când n-ar exista; cu alte cuvinte, să le forţezi pentru a le armoniza artificial.
Această practică îl scoate din minţi pe Tertullian (vezi de ex. *De Pud.,* 16: „Sed est hoc solemne perversis et idiotis haeretics, iam et pychics universis, alicuius capi-tuli ancipitis occasione adversus exercitum sententiarum instrumenti totius (ale întregii Biblii) armări"); dar de câte ori nu făcuse şi el acelaşi lucru!
Următoarele pasaje din Noul Testament au fost folosite de comunitate împotriva lui Tertullian:
Matei, ii.l (De *Idol,* 9) – Magii apar în Noul Testament şi nu sunt acuzaţi de magie, deci magia şi astrologia nu sunt interzise creştinilor.
Matei.v. 25 *(De Fuga,* 13) – Din cuvintele: îo6i EOOGOV TGO dvTiSKd), se poate concluziona că în persecuţie se poate ajunge, de fapt ni se porunceşte să ajungem, la o înţelegere cu duşmanul.

W2 *De Bapt.,* 12. 183 *De Pud.,* 18 i[84] *De Resurr.,* 50.

Matei.v. 40 *{De Fuga,13)* – Din cuvintele „Pe cel ce-ţi ia haina nu-1 împiedica să-ţi ia şi cămaşa", putem deduce că pe timpul persecuţiei este îngăduit să ne îmbunăm opresorul dându-i ceea ne cere.
Matei v. 42 *(De Fuga,* 13) – Din cuvintele „Celui ce-ţi cere, dă-i" se poate concluziona că ne putem salva din faţa unui persecutor dându-i ceea ce cere de la noi.
Matei vi. 14 (*De Pud.,* 2) – Indicaţia generală, „Iartă" trebuie privită ca nelimitată.

Matei vii.l *(De Pud., 2)* – Din porunca „Nu judeca” reiese datoria iertării nelimitate.
Matei ix. 15(*De Jeiun.,* 2) – Reiese din acest verset că nu se cuvine să postim decât pe timpul Patimilor („când va fi luat mirele de la ei”)
Matei x. 23 *(De Cor.,* 1; *De Fuga,* 1, 6, 9, etc) – Creştinul poate – de fapt ar trebui – să fugă în timpul persecuţiei (Când vă urmăresc pe voi în cetatea aceasta, fugiţi în cealaltă).
Matei xi.13 *(De Jeiun.,* 11) – Dispoziţiile privitoare la post sunt abolite pentru că Legea şi Profeţii au durat numai până la Ioan.
Matei xi. 19 *(De Jeiun.,* 15) – Având în vedere că lisus este descris ca EoSiov Kcci nivoov, e nedem pentru un creştin să se împovăreze cu restricţii alimentare.
Matei. xvi. 18 *(De Pud.,* 21) – Episcopul Romei are dreptul să considere promisiunea făcută [de lisus] lui Petru ca privindu-1 pe el.
Matei xix. 14 *(De Bapt.,* 18) – Având în vedere că lisus a chemat copiii la el, se cuvine aşadar ca ei să fie botezaţi.
Matei xxii. 21 *(De Idol,* 15; *De Fuga,* 12) – Textul „Să dăm Cezarului ce-i al Cezarului” ar trebui să determine purtarea creştinilor în timpul persecuţiilor.
185
Matei xxvii. 19 (De Cor., 9) – De vreme ce lisus a purtat o coroană de spini, purtarea de ghirlande nu ar trebui să le fie interzisă creştinilor.
Luca i. 28 *(De Virg. Vel,* 6) – Măria este socotită aici în rândul femeilor pentru că a fost *logodită,* nu doar ca femeie („Binecuvântată eşti tu între femei).
Luca iii. 14 *(De Idol,* 19) – Având în vedere că Ioan adresează îndemnuri soldaţilor, dar nu acuză profesia de soldat, aceasta este o profesie acceptabilă pentru un creştin.
Luca iv. 29 *(De Fuga,* 8) – Din acesta şi din alte pasaje asemănătoare se poate deduce că lisus s-a retras din faţa persecutorilor săi, aşa că şi creştinii pot face la fel.
Luca vi. 30 *(De Bapt.,* 18) – Din îndemnul general: „Oricui îţi cere, dă-i” rezultă că botezul trebuie acordat tuturor celor care îl cer (de aceea botezul nu trebuie întârziat).
Luca vii. 36 *(De Pud.,* 11) – Din povestea femeii care era o păcătoasă, rezultă că iertarea trebuie acordată şi creştinilor care au săvârşit păcate mortale (păcate împotriva castităţii).
Luca xv *(De Pud., 7,* 8, 10) – Prin interpretarea anumitor trăsături din pilde – oaia pierdută, banul pierdut şi fiul risipitor –, se poate arăta că acestea se referă numai la creştinii ce au păcătuit (şi nu la păgâni); rezultă aşadar că iertarea trebuie acordată chiar şi celor care săvârşesc păcate mortale.[185]
[185] Una din aceste trăsături este că femeia caută drahma *în propria ei casă.* Tertullian însuşi a subliniat acest punct *(De Praesc,* 12). În alt loc el relevă următoarele aspecte: în Scriptură, oaia este întotdeauna creştinul, turma este poporul, iar Hristos este Bunul Păstor al poporului Lui; oaia s-a pierdut astfel din rândul turmei; lumina pe care femeia o foloseşte este Cuvântul Domnului care luminează în casa ei 186
Luca xvi. 9 *(De Fuga,* 13) – Din îndemnul de a-ţi face prieteni prin intermediul lui Mammon, rezultă că se poate folosi mita în timpul persecuţiei.
Ioan iv.2 *(De Bapt.,* 11) – Pentru că lisus nu a botezat El însuşi, rezultă că botezul nu e absolut necesar.
Ioan v. 5 *(De Pud.,* 11) – Povestea femeii samaritene arată că Biserica ar trebui să ierte şi cele mai grosolane păcate.
Fapt. Ap. iii 1 *(De Jeiun., 2,*10) – Pentru că Petru s-a dus la templu să se

roage la ora nouă, această practică ar trebui imitată de către Biserică.
Fapt. Ap. viii. 36 *(De Bapt.,* 18) – Din botezarea atât de rapidă a eunucului putem deduce că e un lucru drept şi o datorie să nu se întârzie botezul.

(Biserica), de asemenea cele *o sută* de oi, cele *zece drahme, mătura,* toate au interpretarea lor. Fiul mai mare este evreul care îi invidiază creştinului împăcarea cu Dumnezeu-Tatăl. („Adversarii mei insistă mult asupra acestui punct"). Fiul cel tânăr nu poate însă reprezenta păgânul, el nu poate fi decât creştin, pentru că „ îndemnul să se căiască nu se aplică păgânilor; pentru că păcatele păgânilor nu sunt subiect al căinţei ci trebuie puse pe seama necunoaşterii, care este condamnabilă în faţa lui Dumnezeu doar datorită naturii păcatului; în mod sigur remediile nu se dau celor ce nu se află în pericol. Motive de căinţă nu se găsesc decât acolo unde cunoştinţa şi voinţa sunt implicate în păcat, unde se poate vorbi despre păcat şi, pe de altă parte, de Iertare; numai cel care ştie ce a pierdut poate să se jelească şi numai acela ştie ce poate iarăşi să obţină dacă îşi oferă căinţa lui Dumnezeu, care de bună seamă cere mai mult de la copiii lui decât de la străini". Privitor la aceste interpretări pe care le fac oponenţii săi, Tertullian remarcă *(De Pud.,* 8): „O mare parte dintre interpreţii pildelor sunt asemenea celor ce tivesc veşmintele cu purpură. Ei cred că au adus tonurile culorilor lor în cea mai curată armonie şi că prin contrast au obţinut un efect încântător, dar atunci când veşmântul ajunge să fie îmbrăcat şi purtătorul e aşezat într-o lumină bună, atunci nepotrivirile se ivesc şi arată că întreaga alcătuire nu e altceva decât o greşeală groaznică.

Fapt. Ap. x. 1 *(De Idol,* 19) – Centurionul a fost convertit, deci profesia de soldat nu e reprobabilă pentru creştini.
Fapt. Ap. xv. 19 *(De Jeiun., 2)* – Apostolii la sinod nu au vrut să pună un jug foarte greu asupra creştinilor, astfel că dispoziţiile montaniste privitoare la post erau nelalocul lor.
Rom. ii.24 *(De Idol,* 14; *De Cultu,* ii. 11) – Numele lui Dumenezeu nu ar trebui luat în deşert, de aceea creştinii, ca să nu-i ofenseze pe păgâni, ar trebui să se alinieze tradiţiilor festivalurilor şi caselor păgâne, sau cel puţin nu ar trebui să arate pe faţă neplăcerea faţă de ceea ce fac păgânii.
Rom. xii. 15 *(De Idol,* 13) – Trebuie să ne bucurăm împreună cu cei ce se bucură, de aceea un creştin poate să participe la festivalurile publice.
Rom. xiii. *7 (De Idol,* 13) – După cum e spus dnoSoxe ndoiv ide, ocpeidc,, creştinul poate şi chiar trebuie să-şi plătească datoriile obişnuite în zilele alese de obiceiul public.
Rom. xiv. 4 *(De Pud., 2)* – Acest verset se găseşte în următorul pasaj căruia Tertullian i se opune: „Dumnezeu este bun, într-adevăr este bunătatea supremă, milostiv, îndurător, bogat în milă, pe care o preferă oricărui sacrificiu; El preferă convertirea unui păcătos morţii sale; El oferă mântuirea tuturor oamenilor, mai ales celor care cred. De aceea noi, copiii lui Dumnezeu, trebuie să fim de asemenea miloşi şi blajini, iertându-ne unora altora aşa cum Hristos ne-a iertat pe noi, nejudecând pentru ca noi înşine să nu fim judecaţi. Pentru că în faţă stăpânului său fiecare stă şi cade. Cine eşti tu să judeci servitorul altui om? Iartă şi ţi se va ierta."
Rom. xiv. 17 (*De jeiun.*, 15) – împărăţia lui Dumnezeu nu este despre mâncare şi băutură, de aceea regulile

ascetice ale montaniştilor privitoare la mâncare nu sunt bune.
Rom. xv. 1 *(De Fuga,* 9) – Din îndemnul „să purtăm slăbiciunile celor neputincioşi" rezultă că ar trebui să fim blânzi cu creştinii ce fug în timpul persecuţiilor.
1 Cor. i. 17 *(De Bapt.,* 14) – Pavel spune că Hristos nu 1-a trimis să boteze, deci putem chiar omite botezul.
1 Cor. v. 10 *(De Idol,* 14, 24) – Pavel nu doreşte ca oamenii să iasă din lume şi nu interzice legăturile cu păgânii, de aceea un creştin poate frecventa întruniri păgâne, festivaluri etc.

1 Cor. vi. 18 *(De Pud.,* 16). – Pavel spune că cel ce preacurveşte păcătuieşte eic, TO îSiov ocbua, deci el nu păcătuieşte eic, TOV Oeov.
1 Cor. vii: *(De Idol,* 5; *Ad Uxor.,* i. 3; ii. 1; *De Exhort.,* 3, 4; *De Pud.,* 1, 16; *De Monog.,* 3, 11) – Acest capitol este folosit să dovedească: (1) dreptul nerestricţionat la căsătorie; (2) dreptul la a doua căsătorie; şi (3) dreptul de căsătorie cu păgâni, etc.
1 Cor. vii. 20 *(De Idol,* 5) – îndemnul ca orice creştin să rămână în KArpic, justifică ca orice creştin să-şi păstreze meseria chiar dacă îl aduce în contact cu idolatria.
1 Cor. viii. 8 *(De Jeiun.,* 15) – Ceea ce Pavel spune aici despre mâncare şi obiceiuri alimentare condamnă mon-tanismul.
1 Cor. ix. 22 *(De Idol,* 14) – „tuturor toate m-am făcut” poate şi trebuie să servească ca o maximă a lărgimii de spirit a creştinilor în dialogurile cu păgânii.
1 Cor. x. 25 (*De Jeiun.,* 15) – Se poate mânca tot ce se găseşte la abator; trebuie să deducem toate consecinţele acestei permisiuni, care sunt exact contrare ascetismului montanist.
189
1 Cor. X, 24 *(De Spect.,* 18) – Se poate merge la jocuri pe „Stadium” având vedere că „Stadium” este pomenit în Biblie.[1*»]
1 Cor. x. 33 *(De Idol,* 14) – Faptul că Apostolul spune ndvra ndcav apeoKca, ar trebui să conducă creştinul la cea mai mare uşurinţă în dialogurile cu păgânii.
1 Cor. xi. 5 *(De Orat.,21; De Virg. Vel,* 4) – întrucât în acest pasaj e vorba despre femei şi nu despre fecioare, nu este nevoie ca acestea din urmă să poarte văl.
2 Cor.ii. 5-11 *(De Pud.,* 13-17) – Având în vedere că i se dă iertare unui om incestuos, Biserica trebuie să-i trateze pe cei ce preacurvesc şi pe adulterini în acelaşi fel.
2 Cor. xii. 7 *(De Pud.,* 13) – Faptul că mesagerul lui Satana nu 1-a cruţat nici pe Pavel arată că a te lăsa în puterea lui, înseamnă damnarea eternă.
Gal. iv. 10 *(De Jeiun.,* 14) – Creştinii care ţin zile speciale ca festivaluri, cum fac montaniştii, cad sub condamnarea Apostolului.
Efes. iv. 27 *(De Fuga,* 9) – Avertizarea: uf| SiSoxe xonov TQ 5iaB6A66 nu e ascultată dacă cineva ţine piept diavolului în timp ce acesta este activ în persecuţie; este de preferat să se fugă de el.
Efes. v.16 *(De Fuga,* 9) – îndemnul: „Răscumpărând vremea, căci zilele rele sunt” se referă la modul cum trebuie să ne purtăm în timpul persecuţiilor – adică trebuie să fugim, să dăm mită, etc.

186 Acesta este un exemplu foarte caracteristic de exegeză: „Quod şi et stadium contendas în scriptures nominari, sane obtinebis”. Ţine de axioma: „Nu avem nici un drept să condamnăm ceea ce nu e condamnat în Sfânta Scriptură”, o axiomă ce se găseşte deja la Irineu, şi care este folosită şi de partizanii moravurilor uşoare în apărarea magiei şi a astrologiei. 190

1 Tes. iv. 11 (*De Idol,* 5) – Porunca de a lucra cu propriile mâini îl justifică pe orice creştin care îşi păstrează meseria, chiar dacă prin aceasta el nu poate evita să nu intre în contact cu idolatria.
1 Tim. i. 15 *(De Pud.,* 18) – Citatul unde se spune că „Iisus Hristos a venit în lume să mântuiască pe cei păcătoşi” obligă Biserica la iertare nelimitată.
1 Tim. i. 20 *(De Pud.,* 18) – Imeneu şi Alexandru au fost daţi Satanei îva naiSeoOcboav, astfel darea lui Satan nu înseamnă întodeauna damnare.
1 Tim. iii. 2(*De Monog.,* 12) – Monogamia nu e cerută decât unui episcop, deci restul creştinilor se pot recăsători.
1 Tim. iv. 3 *(De Jeiun.,* 15) Descrierea ereticilor drept aceia care se abţin

de la carne se aplică montaniştilor.
1 Tim. v. 11-15 *(De Monog.,* 18) – Sfatul Apostolului ca tinerele văduve să se recăsătorească îi loveşte pe mon-tanişti.
Tit. i. 15 *(De Cor.,* 10) – „Toate sunt curate pentru cei curaţi” – nu trebuie să fim exagerat de grijulii să evităm tot ce e legat de idoli.
1 Ioan i. 7-10; ii.l *(De Pud.,* 19) – Din aceste pasaje rezultă că nici măcar creştinii nu pot să evite păcatul, şi că iertarea lui Dumnezeu este nemărginită (KaSapiŞei r)udş ano ndaic, âSudc,). Hristos este apărătorul şi mijlocitorul pentru toate păcătale.
Apoc. Ii. 20-22 *(De Pud.,* 19) – Din ceea ce se spune despre Izabela putem admite că păcatul prostituţiei admite posibilitatea căinţei şi a iertării.
Herma, Viz. v. *(De Oral,* 16) – Herma se aşează după ce şi-a încheiat rugăciunea, de aceea creştinii ar trebui să se aşeze după rugăciune.
191
Herma, Pil. iv, 3, 4 *(De Pud.,* 10) – Aceste pasaje arată posibilitatea unei a doua căinţe şi dreptul de a se recăsători. i[87]
Acta Pauli *(De Bapt.,* 17) – Exemplul Teclei permite femeilor să administreze botezul.
Aceste exemple de interpretare din partea comunităţii au fost selecţionate din paisprezece tratate, şi deşi câteva au fost poate inventate de Tertullian, în marea lor majoritate lor sunt „autentice”. Ele dovedesc:
1. Că Noul Testament, în aceeaşi accepţiune pe care Tertullian o cunoştea şi o folosea, era şi la îndemâna oponenţilor lui din Biserică, adică a majorităţii membrilor ei.[188]
2. Că preţuirea lor pentru carte, principiile de interpretare pe care le foloseau etc. erau identice cu cele ale lui Tertullian[189], oricât de mult ar fi diferit modul în care se foloseau de aceste principii în instanţe particulare. Noul Testament este pentru ei un Canon alăturat Vechiului Testament şi cu aceeaşi demnitate ca acesta; conţine în calitate de sursă divină a justiţiei („Instrumentum

[187] Faptul că *Păstorul lui Herma eră* folosită la începutul instruirii cate-humenilor reise clar din *De Pud.,* 10.
[188] A se observa în special referinţele la Faptelor Apostolilor, prima Epistolă a lui Ioan, Apocalipsa şi Herma. E semnificativ că referinţele la Faptele Apostolilor şi Herma se găsesc în cele mai timpurii scrieri *(De Bapt., De Orat., De Idol.).* Pe de altă parte, nu este evident că comunitatea privea „Apostolus” ca închis; de fapt referinţa la *Acta Pauli* face ca această supoziţie să fie improbabilă.
[189] Trebuie să ne ferim să calificăm atitudinea lui Tertullian faţă de Sfânta Scriptură doar conform scrierii controversate *De Praesc;* trebuie peste tot să luăm în considerare şi celelalte tratate. Conform *De Resurr.,* 3, atunci când era în controversă cu ereticii în legătură cu doctrina, el trebuia să se sprijine pe „scripturis solis”. Cea mai puternică expresie pe care Tertullian a folosit-o în legătură cu Scriptura se găseşte în *Adv. Hermog.,* 22: „Adoro scripturae plenitudinem”; a se nota că el nu spune: „Adoro scripturam.”
192
divinum”) legi pentru viaţa creştină care sunt absolut valide, fiind astfel depozitarul lui „ius divinum”. în acelaşi timp, oponenţii lui Tertullian recunosc ca şi el o diferenţă de gradaţie între cele două Testamente favorizând Noul Testament („Legea şi proorocii au fost până la Ioan”); şi marea concepţie „Evangelium expunctor totius retro vetustatis” (Terţ., *De Orat.,* 1) nu este niciodată disputată, ci mai degrabă confirmată de ei. Deşi impresia generală pe care ne-o facem din aceste tălmăciri e mai degrabă nefavorabilă, este evident că Tertullian le-a ales numai pe cele care erau supărătoare pentru el, şi că unele dintre acestea sunt preferabile interpretărilor pe care Tertullian însuşi le dă. înţelegem acum de ce Tertullian se agăţa de cuvintele Paracletului pentru a putea trece peste ambiguitatea şi chiar „relaxarea morală” a multor porunci din Noul

Testament.
Putem deci concluziona: începând cu a doua decadă a secolului al II-lea, exista în Biserica din Cartagina (nu numai pentru Tertullian) un al doilea Canon al Sfintei Scripturi cuprinzând două subdiviziuni cărora li se acorda aceaşi cinstire – Evangheliile şi „Apostolus” – care sub aspectul conţinutului erau esenţialmente aceleaşi cu cele din Fragmentul Muratorian, şi cel mai probabil „Apostolus” nu era încă închis – rămânând deschis pentru orice scriere apostolică autentică ce ar putea apărea.

Anexa V
DENUMIREA DE „INSTRUMENTUM” („INSTRUMENTA”) PENTRU BIBLIE
Zahn *(Gesch. des Neutestamentlichen Kanons,* i. 106- 111) a publicat o analiză amănunţită a termenului de „În-strumentum” ca titlu pentru Biblie, dar după părerea mea el porneşte de la o premiză incorectă şi dă o interpretare termenului de „Instrumentum” aplicat Bibliei mult prea generală decât este admisibil.
La pagina 105, Zahn scrie: „Tertullian prefera să traducă Legământ prin Jntrumentum'. [în analiza noastră] trebuie să începem de la faptul, pus în lumină accidental de către Tertullian, că era obiceiul prevalent printre contemporanii săi să numească ,Testamentum' ceea ce el prefera să numească ,Instrumentum'. în consecinţă, nu e nici o îndoială că în acest caz Aia9f]Kn se află în spatele celor doi termeni”.
Apoi el discută semnificaţiile lui „Instrumentum” în limbajul curent şi relaţia sa cu „Documentum”; el afirmă apoi că termenul apare desori la Tertullian cu conotaţia originală şi remarcă în concluzie: „Nu ar trebui să-1 nedreptăţim pe Tertullian bănuind că pentru el termenul de „Instrumentum” acoperă o semnificaţie a Sfintei Scripturi pentru Biserică ce ar fi strict legală. Sfânta Scriptură nu era pentru el în nici un caz un document ce ar fi putut fi utilizat în lupta împotriva ereticilor (Zahn se referă la *De Praesc),* deşi, bineînţeles, era o autoritate de cel mai mare rang pentru Biserică”. La pagina 109 Zahn vorbeşte despre elasticitatea conceptului de „Instrumentum” aplicat Sfintei Scripturi.
Sunt susţinute aceste teze: (1) că „Instrumentum” la Tertullian (şi în alte întrebuinţări în Biserică) este echi-

valent cu „Testamentum”; (2) că „Instrumentum”, ca şi „Testamentum”, este o traducere a lui Aia0r)Kn; (3) că la Tertullian nu are numai o semnificaţie precisă, „un document fundamental pentru a dovedi doctrina”, dar şi o semnificaţie mai generală. Toate aceste trei teze sunt după părerea mea incorecte, după cum mă voi strădui să dovedesc mai departe.
Cât priveşte prima teză, este adevărat că Tertullian scrie *(Adv. Marc,* iv.l): „Duos deos dividit, proinde di-versos, alterum alerius *instrumenti,* vel, quod magis usui est dicere, *Testamenti”.* Aici e clar că Tertullian (şi alţii izolat) vorbesc de „Instrumenta” când termenul obişnuit era „Testamenta”. Cu toate acestea, ar fi o greşeală să afirmăm că „Instrumentum” este un echivalent pentru „Testamentum”. în vorbirea curentă *poate* să servească ca atare, dar în sine nu este. Acest lucru este clar ca lumina zilei din cele trei pasaje ce urmează: în *Adv. Prax.,* 20, Tertullian scrie: *„Totum instrumentum* utriusque *testamenti”;* în *De Momog.,* 4: „Secedat nune mentio paracleti ut noştri (montaniştii) alicuius auctoris; evolvamus commu-nia (între noi şi „psihicii”) *instrumenta scripturarum* pristinarum (Vechiul şi Noul Testament)”, iar

în *De Mo-nog.,* 7: „Vetera *instrumenta* legalium *scripturarium".*
Tertullian vorbeşte astfel de „Instrumentul celor două Testamente", şi „Instrumentul Sfintelor Scripturi". „Instrumentum" nu poate deci să fie un echivalent pentru „Testamentum". Aceasta înseamnă că am respins şi cea de-a doua teză, care este în sine deosebit de improbabilă, căci cum putea cineva să traducă Aia9f)Kn prin „Instrumentum"? Este adevărat că în Biserică există nişte traduceri remarcabile în latina veche. De ce nu s-a folosit „Foedus" mai degrabă decât „Testamentum" pentru redarea lui Aia9r|Kn ? De ce Muoxripiov a fost tradus prin „Sacramentum" etc? – dar „Instrumentum" nu are nici o legătură, sau o legătură foarte vagă cu Aia0r]Kn.
195
Mai departe, Zahn e silit să recunoască că în citatele sale din Biblie, TertuUian nu traduce niciodată Aia9r]Kn prin ‚Instrumentum". Astfel termenul de „Instrumenta" legat de Biblie este la fel de independent de Aia0r|Kn ca şi termenii „Sfintele Scripturi" sau „Cărţile". Termenul trebuie deci să-şi afle originea în consideraţii care nu au nimic de-a face cu *denumirile* tradiţionale ale Bibliei, ci cu *semnificaţia* sa – şi în consideraţii ce se limitează la Biserica Occidentală, pentru că din câte ştiu eu, nu exista nici un echivalent al termenului de „Instrumentum" în arealul Bisericilor greceşti nici în secolul al II-lea, nici mai târziu.
Ajungem acum la cea de-a treia teză a lui Zahn, anume că numele de „Instrumenta" pentru Sfânta Scriptură este elastic, chiar dacă se apropie de „Documenta" ca sens, şi nu trebuie înţeles în sensul strict legal (documente ce pot fi produse de Biserică împotriva ereticilor). Aici Zahn pare să fie justificat de toată scrierea *De Praesc. Haer.,* în care dreptcredincioşii sunt avertizaţi cu toată seriozitatea să nu apeleze la Sfintele Scripturi atunci când dispută cu ereticii; aşadar TertuUian nu ar fi putut considera Sfânta Scriptură ca documentul esenţial pentru doctrină.
Dar a fost stabilit de mult că TertuUian a fost ultimul om care să-şi asculte propriul sfat, şi că întreaga scriere e o capodoperă de apărare, un exemplu de pledoarie foarte specială, în care fondul sufletesc al autorului se revarsă în expunerea despre Regula de Credinţă a Bisericii. S-a nimerit astfel ca *singurul* pasaj din scrierile lui TertuUian în care „Instrumenta" aplicat Bibliei să fie definit simplu şi precis drept: „instrumenta doctrinae", se găseşte în tratatul lui *De Praesc.* Aici citim în capitolul 28: „Illic et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi *doctrinae* diversitas invenirur. quibus fuit propositum aliter *docendi,* eos necessitas coegit aliter disponendi *instrumenta doctrinae.* alias enim non potu-
196
issent aliter *docere,nisi* aliter haberent *per quae docerent.* sicut illis non potuisset succedere coreptula *doctrinae* sine corruptula *instrumentorum eius,* ita et nobis integritas *doctrinae* non competisset sine integritate *eorum* per quae *doctrina* tractatur".
Nu poate fi nici o îndoială aici: Sfintele Scripturi sunt numite „instrumenta", pentru că sunt documente fundamentale, cu al cărui ajutor doctrina poate fi expusă şi prin care este dovedită; „instrumenta" şi „per quae doctrina tractatur" sunt pentru TertuUian concepţii identice. Bineînţeles, expunerea nu trebuie să aibă mereu caracter polemic; mai curând este adevărat şi pentru Biserică că în numele cunoaşterii proprii, ea trebuie să-şi dovedească doctrina „per instrumenta Scripturarum", astfel încât ideea de document este întodeauna inclusă în aceea de

dovadă. Sfintele Scripturi sunt numite „Instrumenta” pentru că ele sunt pentru Biserică documentele hotărâtoare pentru expunerea şi dovedirea doctrinei sale.
O trecere în revistă a pasajelor în care TertuUian foloseşte „instrumentum” va servi pentru clarificarea punctului meu de vedere. Bineînţeles există şi câteva exemple în care TertuUian foloseşte cuvântul într-un sens foarte general; astfel el scrie:
De Resurr., 63 – „Anima habet *instrumentum,* habet cultum, habet mancipium suum carnem.”
Apoi, 17 – „Tota moles ista (lumea) cum omni *instrumente elementorum.*
Ad Uxor., 1 – „Continentia ad *instrumentum aeter-nitatis* (pertinet).”
De Cor., 8-”Communia *instrumenta exhibitionis* (vitae) *humanae.”*
Apoi se mai întâlneşte şi în legătură cu Concepţia de Literatură în general, iar în aceste contexte capătă înţelesul de document declarativ cu autoritate:
197
De Idol., 10 – „Litteratura *instrumentum* est *ad omnem vitam.”*
Apoi., 19 – „Multis *instrumentis* adsidendum est, reserenda antiquissimarum etiam gentium *archiva”* – aici este de observat relaţia strânsă dintre „instrumenta” şi „archiva”.
Apoi., 10 – „Si conscientia inficias ieret, de suiş *anti-quitatum instrumentis* revincetur.”
De Cor. 7 (întrebarea priveşte originea ghirlandelor) – „Litterae ad hoc saeculares necessariae; de suiş enim *instrumentis* saecularia *probări* necesse est”.
De Spect., 5: (e vorba despre originea jocurilor, acest lucru trebuie investigat) – *„de instrumentis ethincalium litterarum.”*
De Testim., 1- Operele filozofilor şi poeţilor sunt *„pro-prium instrumentum”* al păgânilor prin care învăţăturile lor se fac cunoscute.
Scorp., 15 – „Si fidem commentarii vouerit haereticus, *instrumenta* imperii loquentur ut lapides Hierusalem. ‚Vitas Caesarum' legimus”.
Acest înţeles coincide cu cel general al epocii, mai ales cu întrebuinţarea cuvântului în sfera dreptului civil şi penal. Aici era foarte comun să se vorbească despre „instrumenta publica, imperii, litis”[190]; de fapt se poate spune că şi în acest caz, „Instrumenta” în relaţie cu înregistrările scrise, poartă întotdeauna ideea de document declarativ cu autoritate, de arhive ca surse judiciare ale dreptăţii; în orice caz, oricine ar îndrăzni să contrazică aceasta, ar fi redus la tăcere de o abundentă masă de dovezi.
Nu am cunoştinţă decât de un pasaj în TertuUian în care nu pare posibil să i se asocieze termenul de „doctrina”; *De Pud.,* vorbeşte de „instrumentum praedicationis”, dar la o privire mai
190 Vezi Digests, Quintillian, Suetonius, Dirksen, *Manuale Lat. Font. Jur. Civ. Rom.,* p. 484, etc.
198
atentă ne dăm seama că şi aici este vorba tot despre „praedicatio doctrinae”.
În pasajele care urmează fie conceptul „doctrinae” trebuie să fie utilizat pentru „instrumenta”, fie cel puţin nu poate fi exclus[191]. Remarcăm incidental că expresia , Instrumentum' era atât de folositoare pentru că putea fi aplicată întregii Biblii, fiecăreia din cele două cărţi, unui grup de cărţi, cărţilor separate, ba chiar secţiunilor separate din cărţi.[192]
Se referă la toată Biblia în *De Praesc,* 38; *Adv. Marc,* iv. 1; *Adv. Prax.,* 20; *De Monog.,* 4 (pasaje ce au fost deja citate), precum şi în:
De Pud.,16 – „Exereitus sententiarum *instrumenti totius”.*

De Resurr., 21 – „Tot ac talia *instrumenta divina".*
De Pud., 10 – „Divinum Instrumentum".
Adv. Marc, v.l – „Omnia apostolatus Pauli *instrumenta"* (toate scrierile sacre, cu excepţia Epistolelor lui Pa vel, care nu puteau fi folosite pentru acest argument.)
Acta Perpet., 1 – *„Instrumentum ecclesiae."* Se referă la Noul Testament:
De Praesc, 38 – *„Integrum instrumentum".*
Apoi, 18 – *„Instrumentum litteraturae"* (al Vechiului Testament ca document doveditor).

[191] Chiar şi atunci când „instrumentum" este ascociat unui genitiv ca „litteraturae" sau „ecclesiae", genitivul „doctrinae" poate fi adăugat în gând.

[192] Chiar datorită acestui motiv, încercările care au fost făcute de Roensch şi alţii de a împărţi Noul Testament în mai multe secţiuni conform întrebuinţării lui „instrumentum" de către TertuUian sunt complet greşite, pentru că întrebuinţările cuvântului la TertuUian sunt complet arbitrare, iar în alte locuri grupează cărţile altfel. „Testamenta" nu poate să se aplice decât celor două părţi ale Bibliei, şi de aceea, într-o anumită măsură este handicapat de „Instrumenta".

199

Se referă foarte des la Vechiul Testament, pentru că Vechiul Testament juca un rol primordial de document doveditor. Exemple sunt:
De Cultu., i.3 – „Omne *instrumentum Judaicae littera-turae".*
Apoi, 21 – *„Antiquissima Judaeorum instrumenta".*
Apoi, 47 – „Vetus Instrumentum".
Ad Hermog., 20 – „Evangelium supplementum *instru-menti veteris".*
Apoi, 19 – *„Instrumentis* istis *auctoritatem* suam *an-tiquitas* vindicat".
De Pud., 7 – „Lex et prohetae = *instrumenta".*
De Monog., 7 – „Vetera instrumenta legalium scriptu-rarum".
Adv. Marc, v. 1 – *„Instrumentum creatoris"* (Vechiul Testament).
„Instrumentum" se aplică unor cărţi separate sau al unor grupuri de cărţi în următoarele pasaje:
Adv. Hermog., 19 – *„Instrumentum* originale *Moysei"* (cf. *Adv. Marc,* i.10).
De Resurr., 33 – *„Propheticum instrumentum".*
Adv. Marc, iv. 10 – *„Instrumentum Danielis".*
Adv. Marc, iv. 2 – *„Evangelicum instrumentum".*
De Resurr., 39, 40; *De Pud.,* 12. – *„Apostolicum instrumentum", „Apostolica instrumenta".*
Adv. Marc, iv. 3. – *„Instrumentum apostolorum".*
De Resurr., 38 – *„Instrumentum Joannis".*
Adv. Marc, iv. 2; v.6 – *„Instrumentum Lucae".*
Adv. Marc, v. 2 – *„ Instrumentum Actorum".*
Adv.Prax., 28 *(De Resurr.,* 39, 40) – *„Tota instrumenta Pauli."*

200

Adv. Marc, v. 13 – „Intrumentum" referindu-se la Epistola către Romani, dar se poate referi de asemenea la întreg Noul Testament.
Şi în final, „Tot originalia instrumenta Christi" în *De Carne, 2,* trimite la pasajele separate ale istoriei Naşterii.
Când este aplicată Bibliei, denumirea de „Instrumentum" („Instrumenta") plasează *la nivel de concept* această carte deasupra doctrinei – pentru că Biblia este desemnată sursa şi autoritatea documentară pentru doctrină – dar *în fapt,* operează inversul acestui amplasament. Este un termen împrumutat de teologie din drept – şi de aceea atât de plăcut lui Tertullian care ignoră semnificaţiile principale ale Bibliei în calitate de carte pentru instruirea religioasă. Nu găsim niciodată expresii ca „Instrumentum lectionis" sau „Instrumentum aedifi-candae ecclesiae", şi acest tip de expresii ar fi dealtfel rău formate. Ar fi fost regretabil ca

denumirea de „În-strumentum”-”divinum” s-ar fi adăugat probabil la acesta – s-ar fi încetăţenit; dar nu era nici un pericol să se întâmple aşa pentru că denumirea aceasta nu a constituit niciodată un rival pentru cea de „Testamentum”. Cuvântul este o creaţie a spiritului teologic occidental; după cum am remarcat deja, nimic similar nu exista în Răsărit.[193]

Este remarcabil că Ciprian evită întodeauna acest termen pentru titlul Bibliei, asemenea fac şi Lactanţiu, şi dacă nu mă înşel şi Novaţian. Ciprian pur şi simplu nu

[193] înrudit cu „instrumentum” este numele de „paratura” pentru Biblie, pe care Tertullian a încercat să-1 introducă fără succes; acest termen ţine de vocabularul demonstraţiilor şi controversei; *vezi Apoi,* 47: „Nostra haec novitiola paratura”; *De Cor.,* 1: „Calceatus de evan-gelii paratura”; *Adv. Marc,* iv. 3: „Paratura authentica”; *De Monog., 7:* „Omnis nostra paratura” *Adv.Marc,* iv.l *(cf.* ii. 1): „Paratura Marcionis” (Biblia lui Marcion).

era un teolog şi un polemist dogmatic declarat. Biblia fusese dată pentru el în vederea „instructio vitae”, în timp ce folosinţa ei ca „instrumentum doctrinae” pălea. Ciprian, un catehist tipic, extrage din Biblie „divina testi-monia,”, pe care le numeşte de asemenea şi „magisteria divina” *(Testim.,* i., Praef.; iii., Preaef.).

Cu toate acestea denumirea de „Instrumentum” se regăseşte destul de des la Ieronim, Rufin şi Augustin. Optatus vorbeşte şi el de „instrumenta divina legis” (i. 13; vi. 5)[194]. Astfel spiritul juridic al lui Tertullian şi al Occidentului s-a perpetuat; cu toate acestea, până la urmă titlul de „instrumenta” a fost dat uitării.

[194] i. 37 (p.30,1): Trebuie să citim „strumenta” nu „instrumenta”.

Anexa VI

UN REZUMAT ŞI O CRITICĂ A REZULTATELOR
ANALIZEI LUI ZAHN ASUPRA ORIGINII
NOULUI TESTAMENT

După marea lui operă, *Geschichte des Neutestament-lichen Kanons,* care numără mai mult de 2000 de pagini, Zahn a publicat în al său *Grundriss der Geschichte des Neu-testamentlichen Kanons* un scurt rezumat al rezultatelor investigaţiei sale. La pagina 13 găsim propoziţia: „Dacă nu ar fi existat ocazii în care să existe îndoieli asupra graniţelor Bibliei (Noului Testament), nu ar fi existat nici o istorie a Canonului”.

Conform acestei afirmaţii îndrăzneţe, trebuie să înţelegem că pentru Zahn, Noul Testament – ca dogmă pentru Biserica Catolică – a apărut în momentul în care i-a fost publicată şi ultima carte, şi există un asemenea lucru ca „istoria” Noului Testament numai pentru că „scrierile creştine care erau folosite pentru citirile publice nu ar fi fost la un fel de la început *în toate comunităţile ortodoxe”,* „pentru că până şi în cadrul aceleiaşi comunităţi, variaţiile în practică au supravieţuit pentru foarte mult timp” şi nu în ultimul rând, „pentru că *concepţia asupra a ceea ce trebuia citit regulat în public nu a fost definită clar”,* prin aceea că tot felul de scrieri erau folosite pentru citanii care nici măcar nu aparţineau Canonului. Ba „chiar şi operele moştenite din epoca apostolică erau citite diferit ca frecvenţă şi regularitate în serviciul divin, în funcţie de cât erau de potrivite pentru educaţia religioasă.”

Mai e nevoie de o scurtă discuţie a rezultatelor ana-lizei critice a lui Zahn, pentru că acestea se dezvoltă deseori într-un fel care incită pe autorul acestor rânduri la

proteste foarte energice. Auzim peste tot că Zahn, cel mai savant dintre

critici, a dovedit că Noul Testament a venit pe lume deja pe la sfârşitul epocii apostolice, în jurul anului 100 d.H; iar aşa numiţii critici cu cunoştinţe mult modeste plasează originea Noului Testament cu aproximativ un secol mai încolo. împotriva unei astfel de luări de poziţii, am sublinia următoarele puncte:

1. Prima parte a scrierii mai largi a lui Zahn, ca şi a *Grundriss-ul,* ar trebui să poarte titlul *Istoria Canonului Noului Testament,* ci *Istoria utilizării publice şi private a unor scrieri ce au fost ulterior reunite în Noul Testament;* şi în partea a doua chestiunea citaniei publice este foarte prezentă. *Dreptul de a fi citit public şi dreptul de a fi inclus în Canon sunt confundate de Zahn ca şi cum ar fi identice,* deşi el însuşi admite că concepţia asupra a ceea ce trebuia citit în public nu era clar definită. Este adevărat că fiecare scriere ce a fost „canonică” (în sensul Vechiului Testament) a fost de asemenea citită public, dar reciproca e pur şi simplu inadmisibilă. Citirea publică a fost în mod clar o condiţie preliminară deosebit de importantă pentru canonizarea unei cărţi (în multe cazuri însă a fost o consecinţă), dar în mod evident nu era singura condiţie. Din faptul că o carte este citită la slujbă nu decurge automat că aceasta ar avea aceaşi demnitate ca şi Vechiul Testament.

Dar chiar aceasta este problema. Ocupându-se cu istoria foarte timpurie a Canonului Noului Testament, Zahn se limitează, şi trebuie să se limiteze, exclusiv la a dovedi existenţa unor culegeri mai mici de scrieri prezente acum în Noul Testament şi care erau citite public; de aceea lucrarea lui pur şi simplu nu este o istorie a Noului Testament, ci – chiar dacă toate anchetele lui sunt corecte şi la obiect – o istorie a folosinţei foarte timpurii private şi publice a unor anumite cărţi. Mai mult, este deservită şi de identificarea nejustificată a citaniei publice

204

şi a Canonului, astfel încât Zahn, în opera lui mai mare, se simte îndreptăţit să neglijeze toate celelalte aspecte ale istoriei originii Noului Testament. Cea mai savantă autoritate în privinţa secolului al II-lea, în discuţia acestui subiect, nu îşi foloseşte deloc ştiinţa privitoare la opiniile şi controversele, la problemele mari şi mici care au agitat creştinătatea acelor zile. Sute de detalii ale istoriei acelei perioade sunt reliefate şi investigate amănunţit şi complet, dar Noul Testament aflat în formare nu e niciodată interconectat cu istoria vie a Bisericii – şi nu pentru că autorului i-ar fi lipsit putinţa de a face aceasta, ci pentru că el crede că nu e necesar – citirea publică luată separat este suficientă şi decisivă.

2. În *Grundriss,* Zahn a împărţit istoria timpurie a „Canonului Noului Testament” în trei secţiuni: „Noul Testament în perioada 170-220 d.H.”; „Noul Testament în perioada 140-170 d.H.”; „Cele mai timpurii urme şi originea colecţiilor de scrieri apostolice”.

Această a treia secţiune (cea care tratează perioada cea mai veche) se încheie cu următoarea afirmaţie: „Multe întrebări referitoare la originea Noului Testament vor rămâne pentru totdeauna fără un răspuns precis. Cu toate acestea putem afirma cu certitudine că în jurul anilor 80-110 d.H., existau atât Evanghelia „împătrită” cât şi corpusul celor treisprezece Epistole ale lui Pavel, şi că ele fuseseră introduse în serviciul divin public pe tot arealul de la Antiohia şi Roma, iar aceste două colecţii care formează nucleul Noului Testament au fost de la început înconjurate de un cerc mai restrâns de scrieri creştine, care, ca şi cele două colecţii, au părut potrivite pentru citirea publică în vederea instruirii religioase a comunităţilor”.

Aici, ce e drept, se afirmă mult mai mult decât se poate dovedi şi decât

Zahn însuşi a reuşit să dovedească; pentru că nu pot să-mi dau seama – chiar şi pe baza în-
205
vestigaţiilor lui Zahn – ce justificare ar putea să existe pentru a ne întoarce atât de mult în timp până în anul 80 Î.H., nici nu pot să descopăr temeiul pentru afirmaţia „pe tot arealul de la Antiohia la Roma", nici autorităţile pe care se sprijină Zahn atunci când spune că este un lucru sigur că la acel moment se făceau citiri publice din Evanghelii şi din Epistolele lui Pavel; ba chiar cred că Zahn însuşi, dacă ar reconsidera mai atent problema, ar înlocui anii 80-110 d.H. cu anii 110-130 d.H. ca o valoare mai adecvată pentru ceea ce afirmă el.
Presupunând însă că el ar avea dreptate afirmând toate aceste lucruri, ce se dovedeşte la urma urmei prin aceasta? în mod sigur, nu mai mult decât că, în câteva comunităţi, se practicau probabil citanii publice din cele patru Evanghelii şi Epistolele lui Pavel. Este bine că Zahn însuşi, în această conjunctură, s-a abţinut de la a scrie cuvântul Noul Testament, şi e bine de asemenea că el s-a păzit de a *numi* operele creştine care, în afară de Evanghelii şi de Epistolele lui Pavel erau citite în public la acea perioadă. El afirmă doar că la acea vreme şi alte scrieri primeau această cinstire, iar împotriva acestei afirmaţii nu se poate ridica nici o obiecţie. Având în vedere că el păstrează tăcerea absolută asupra anilor 110-140 d.H., putem presupune că în această perioadă nu s-ar fi produs nici o schimbare în circumstanţele ce se presupune că ar fi existat deja între 80 şi 110 d.H. – acest lucru înseamnă că potrivit lui Zahn, *nu putem dovedi că Noul Testament, aşezat pe acelaşi plan cu Vechiul Testament, a existat înainte de* 140 d.H. Cele patru Evanghelii erau citite public, Epistolele lui Pavel erau citite public, alte scrieri erau de asemenea citite public – dar asta e tot.
însă Zahn afirmă oricum existenţa Noului Testament în perioada 140-170 d.H. Această parte a lucrării lui poartă numele de: „Noul Testament în jurul anilor 140-170 d.H." şi el se gândeşte probabil la anumite de-
206
ducţii ce pot fi făcute, nu fără justificare, în legătură cu această perioadă, deşi nu le abordează. Singurele dovezi ale existenţei Noului Testament în Biserică în această perioadă se bazează exclusiv pe Biblia lui Marcion, Biblia valentinienilor şi scrierile apostolilor citate de Iustin.
Aici ar trebui să facem următoarele observaţii:
(1) în ceea ce-1 priveşte pe Marcion, este sigur că el a supus cele patru Evanghelii ale Bisericii unui examen critic; dar celelalte întrebări – dacă cunoştea Epistolele pastorale, dacă a criticat Faptele Apostolilor sau Apoca-lipsa, etc. – trebuie din păcate să rămână fără răspuns. Cât despre întrebarea principală dacă el cunoştea sau dacă presupunea existenţa unui Nou Testament scris al Bisericii, în orice sens sens ar fi fost acela, răspunsul afirmativ la aceasta este deosebit de improbabil, pentru că dacă aşa ar fi stat lucrurile, el ar fi trebuit să atace direct Noul Testament al Bisericii, iar dacă vreun astfel de atac ar fi fost întreprins, am fi auzit de el de la Tertullian.
Din contră, Marcion tratează Biserica catolică ca pe una ce „urmează Testamentul lui Dumnezeu-Creatorul", şi îşi direcţionează întreaga forţă a atacului împotriva acestui Testament şi împotriva falsificării Evangheliei şi a Epistolelor lui Pavel de către Apostolii originari şi de autorii Evangheliilor. Cu siguranţă, el ar fi tratat ambele Testamente ale Bisericii dacă Biserica ar fi posedat deja un Nou Testament. Polemica lui ar fi fost necesariamente mult mai simplă dacă ar fi avut de-a face cu o Biserică

care, posedând un Nou Testament alături de Vechiul Testament, îl plasase *ipso facto* pe ultimul sub aripa protectoare a primului. De fapt poziţia lui Marcion faţă de Biserica catolică nu este inteligibilă în forţa simplităţii ei, decât dacă presupunem că Biserica nu avea încă la îndemână nici o „litera scripta *Novi Testamenti.”*
(2) în legătură cu şcoala valentiniană, Zahn afirmă: „Noul Testament, despre care aflăm din scrierile celei
207
mai importante şcoli gnostice de la 140 d.H. şi a tuturor ramificaţiilor ei că era bunul comun al Bisericii, era identic cu Noul Testament din jurul anului 200 d.H” – dar ca să se obţină un astfel de rezultat trebuie să presupunem adevărate o mulţime de ecuaţii false. Nu e nevoie aici să discutăm toate aceste ecuaţii; am vrea totuşi să facem următoarele remarci: în primul rând trebuie să neglijăm toate informaţiile de la Părinţii din jurul anului 200 d.H. care afirmă sau presupun identitatea Noului Testament al valentinienilor cu cel al Bisericii, pentru că este un lucru bine cunoscut că valentinienii au păstrat o strânsă legătură cu Biserica şi s-au conformat de asemenea exterior evoluţiilor progresiste ale vremurilor în lucrurile ecleziastice („comunem fidem adfirmant”). Apoi trebuie să acordăm o importanţă particulară cuvintelor lui Ptole-meu *(Ep. ad Floram.,* 1, 9):
„Ne vom demonstra afirmaţiile (privitoare la natura divină a lui Iisus, Vechiul Testament, etc) din Cuvintele Mântuitorului; pentru că doar cu ajutorul lor este cu putinţă să ajungem la înţelegerea realităţii fără să ne împiedicăm”.[195]
Astfel, conform lui Ptolemeu, care ca toţi valentinienii adopta o atitudine critică faţă de Vechiul Testament, Cuvântul Domnului este singura curte de apel definitivă. El acţionează conform acestei credinţe, şi de aceea extrage Cuvântul Domnului din Evanghelii. Mărturia „ucenicilor lui Iisus şi a Apostolilor” (vezi cap. iv. 5, etc) nu ocupă în acest sens decât un loc secundar. Pentru el aceasta nu are o autoritate independentă, ci derivată (pentru că, şi numai în măsura în care, coincide cu Vorbele Mântuitorului); el citează doar Epistolele lui Pavel şi
[195] T<BV pr|0r|oo}i£V(BV *r||iiv* xdţ dnoSdŞeiş EK TCOV TOU ocotripoc; r|jicbv Aoycov napiOTcbvTEc; ,5i cov |iovov ecrnv airuaiarax; ari tf)v KcrcdArm/iv TCOV ovrcov 68qYEi°9al-
208
sentinţe ale lui Ioan Apostolul şi Evanghelistul. în cele din urmă el ia în considerare şi dnooxoAvKr] napd8ooic,, r)v EK 5ia6oxr]c, KCU r)u£ic, nap£iÂr|9au£v (cap. v. 10).
Aşadar în cazul lui Ptolemeu nu putem vorbi de un Nou Testament, pentru că el nu posedă şi nici nu cunoaşte vreo culegere de scrieri în care Evangheliile şi Epistolele Apostolice să fie aşezate la acelaşi nivel. Tot ceea ce aflăm din alte surse ale vechii şcoli valentiniene şi de la Valentin însuşi se potriveşte cu ceea ce aflăm de la Ptolemeu. Marea lor reverenţă pentru acestea şi recurgerea neîncetată la Epistolele lui Pavel nu justifică niciodată ecuaţia: „Epistulae (Paulus) = Evangelia”. Pentru mine nu sunt evidente „urmele clare” despre care vorbeşte Zahn ce s-ar găsi la valentinieni ale Faptelor Apostolilor şi primei şi celei de-a doua epistole a lui Petru şi Epistola către evrei; şi chiar dacă ar fi aşa rămâne întrebarea ce valoare atribuiau acestor scrieri Valentinu şi şcoala lui.
Rezumând, putem spune că Valentin şi discipolii săi timpurii au ridicat la rang de curte de apel Cuvântul Domnului conţinut în Evanghelii în locul Vechiului Testament, cu care au asociat, drept o autoritate secundară, Epistolele lui Pavel şi propria lor tradiţie apostolică secretă, în rândurile

lor nu exista nimic asemănător Noului Testament, în ceea ce priveşte structura. Astfel, constru-indu-ne argumentaţia de la aceasta spre starea de lucruri ce s-a realizat până la urmă în Biserică, putem doar să spunem: Biserica acelui timp poseda Canonul celor Patru Evanghelii şi, citite separat de ele, colecţia Epistolelor lui Pavel. Acest lucru însă nu ne duce prea departe în direcţia lui Zahn.
Conform lui Zahn, Iustin este martor la crearea Noului Testament pentru că *(a)* el pune Anouvnuov£uucrra xd)v dnooroAfflv pe acelaşi nivel cu „Scrierile Profeţilor", „după cum întregul Vechi Testament este menit să fie
209
inclus sub titlul mai sus menţionat, *tot astfel denumirea de* Anouv. x. dnoar *nu exclude în nici un caz alte scrieri creştine."* ; *(b)* Iustin are cunoştinţă de Apocalipsa lui Ioan ca o operă a Apostolului Ioan şi ca un produs autentic al profeţiei creştine[196], (c) „Iustin ca apologet nu a avut ocazia să menţioneze alte scrieri apostolice în afară de Apocalipsa; dar noi găsim că ideile sale şi expresia lor sunt influenţate de lecturile sale sârguincioase din următoarele scrieri: Rom., 1 Cor., Gal., Ef., (Fii.?), Col., 2 Tes., (Tit, 1 Tim?), Evrei, 1 Pet., (Iacov?), Faptele Ap. şi Didahie".
împotriva acestor afirmaţii am putea aduce următoarele argumente:
(a) Ideea că expresia Anouv. T. ânoor nu exclude alte scrieri creştine este corectă, dacă adăugăm imediat că *nici nu le include.* Nu-mi voi irosi argumentele aici, pentru că teza este la fel de inadmisibilă, ca şi argumentul prin care se spune că s-ar baza pe propoziţia: „întregul Vechi Testament se vrea a fi inclus sub titlul Scrierile Profeţilor". Atunci ZovYPauuaTa §* Anouvnuoveuuaxa sunt acelaşi lucru? Putem subscrie Epistolele lui Pavel şi Faptele Apostolilor la AnouvnuovEuucrta?
(b) Faptul că Iustin are cunoştinţă de Apocalipsa şi o cunoaşte ca o carte pentru citirea publică – deşi într-adevăr el spune acest lucru în atât de multe cuvinte – nu are nimic de-a face cu chestiunea Noului Testament câtă vreme nu ştim dacă această carte era considerată pe acelaşi nivel ca şi Evangheliile pe vremea lui Iustin. Dacă Apocalipsa era o scriere independentă, ca multe alte Apocalipse creştine sau iudaice, observaţia lui Iustin nu trebuie luată în considerare pentru istoria Noului Testament în sensul strict al cuvântului.

[196] Zahn adaugă (p.34): „Este de la sine înţeles că Apocalipsa, în conformitate cu propria ei cerinţă, era citită deseori cu voce tare în adunările comunităţilor care au acceptat-o astfel". 210

(c) Vederile lui Iustin şi exprimarea lui par să fi fost influenţate de multe scrieri creştine timpurii, ale căror urme Zahn crede că le-a identificat; dar Zahn însuşi nu se aventurează să afirme că Iustin le considera pe acestea canonice; Zahn lasă cititorul să tragă această concluzie. Cu toate acestea, un cititor care studiază îndeaproape Dialogul cu Trypho nu numai că nu ar fi capabil să tragă o asemenea concluzie, dimpotrivă ar fi mai degrabă obligat să privească contrariul ca dovedit. Zahn, afirmă într-adevăr că Iustin, ca apologet, nu a avut ocazia să se exprime în ceea ce priveşte prestigiul canonic al scrierilor apostolice; dar de fapt este pe dos: Iustin făcând o enormă risipă de muncă în culegerea de pasaje, încearcă să deducă un Nou Testament (sau Noul Testament) din Vechiul Testament şi prin Vechiul Testament să-i dovedească existenţa. Nici nu ar fi putut proceda altfel în controversa cu un evreu. Dar de ce nu face ceea ce Tertullian, de exemplu, face de nenumărate ori în relaţie cu Culegerea de Spuse ale Paracletului, care nu era recunoscută de oponenţii lui din Biserică? De ce nu spune el măcar odată: „Noi creştinii deţinem un Nou

Testament în formă de *litera scripta?”*
Rezerva pe care o îmbrăţişează el aici e de neînţeles dacă există un Nou Testament în Biserică. Pur şi simplu nu exista nici un Nou Testament! *Iustin cunoaşte Noul Legământ ca pe un lucru ce-şi are* litera scripta *doar în Vechiul Testament.* El nu zice nimic de Noul Testament, nu numai pentru că este un apologet, dar pentru că nu avea nici un Nou Testament la îndemână; el nu vorbeşte nici măcar despre Evanghelii ca despre „Noul Testament”, şi dacă ar fi făcut aşa, nu ar fi fost nici o dovadă că şi alte scrieri creştine aveau pentru Iustin aceaşi înaltă demnitate ca Evangheliile. Motivele pentru afirmaţia că scrierile lui Iustin presupun existenţa unui Nou Testament sunt la fel de absurde ca şi în cazurile lui Marcion şi Valentin.
211
în fine, în secţiunea în care este vorba despre Noul Testament în jurul datei de 170-220 d.H., Zahn investighează schimbările pe care Noul Testament le-a suferit în acea perioadă. Aici, ca un fel de subtitlu, dăm peste următoarea propoziţie (p.15): „Noul Testament la acel moment era departe de a fi ceva clar definit”. După ce citim numeroasele analize detaliate aici şi în secţiunile corespondente din scrierea de mai mare întindere, uităm că de fapt ar trebui să fie vorba de anumite discrepanţe într-o operă deja creată; mai degrabă avem impresia că avem în faţa ochilor ceva *ce tocmai urmează să se nască.* De aceea, sunt comparativ mai puţine lucruri aici care să stârnească controverse, şi poate părea indiferent dacă descriem schimbările enorme, despre care Zahn însuşi admite că au avut loc între anii 170 şi 220 d.H., ca „Originea” Noului Testament din stagii ce i-au precedat, sau ca „dezvoltarea” a ceva ce fiinţa deja, dar care nu se născuse încă. Zahn admite şi el, din câte pot să-mi dau seama, că denumirea de „Nou Testament” îşi face apariţia abia în această perioadă.
Chiar şi Zahn nu ar spune că şirul de cuvinte „Noul Testament” precedă anul 130 d.H. sau 140 d.H; el afirmă folosinţa lui pentru următoarea generaţie (chiar dacă nu o numeşte); dar pe de o parte, dovezile pentru ultima teză nu se susţin, iar pe de altă parte, şi el admite că Noul Testament în jurul anului 170 d.H. era încă o carte neterminată, şi că în orice caz *nicăieri în Biserică* nu apărea drept un lucru clar definit.
Prin urmare nu este vorba de o diferenţă de o sută de ani între datarea lui Zahn şi cea a celorlalţi critici, ci o chestiune de un interval mult mai mic de timp, care s-ar reduce şi mai mult dacă Zahn s-ar hotărî să ia ca *punctum saliens* nu citania publică a unor scrieri separate, ci constituirea unei noi culegeri de scrieri sacre pe acelaşi picior cu Vechiul Testament.
212
Cu aceste remarci sunt departe de a dori să reînnoiesc controversa care s-a purtat atâţia ani între mine şi Zahn cu prea multă implicare de ambele părţi, ci având în vedere că nu se făcuse nici un bilanţ exact şi echilibrat ştiinţific al caracterului acestei controverse, şi având în vedere că rezultatele cercetării lui Zahn sunt folosite în favoarea unui punct de vedere complet neştiinţific, mi s-a părut necesar să pun faptele în lumină clară în cadrul acestui studiu despre Originea Noului Testament.
213
ADOLF VON HARNACK: Fişă bio-bibliografică
•
Adolf von Harnack s-a născut la 7 mai 1851, în Dorpat, Estonia. Tatăl său, Theodosius Harnack, a fost profesor de teologie la Universitatea din Dorpat. La terminarea studiilor universitare, în 1974, Adolf devine preparator în istorie bisericească, iar după doi ani profesor extraordinarius la Leipzig. Este desemnat

profesor plin în 1879, la Giessen.
Foarte timpuriu, Harnack este atras de abordarea istorico-criticistă a şcolii din Tiibingen, care îşi propunea descifrarea structurilor istorice în vederea înţelegerii mesajului creştin. De aici nu a mai fost decât un pas pentru apropierea de vederile lui Albrecht Ritschl, care susţinea că o abordare a creştinismului ar trebui realizată în strânsă legătură cu mediul cultural din care acesta a apărut şi s-a dezvoltat. Harnack depăşeşte foarte repede şi această atitudine şi propune separarea dogmei (formularea ecleziastică a credinţei creştine) de ceea ce el a numit „esenţa creştinismului". Aceasta presupune evitarea oricăror speculaţii abstracte şi a deducţiilor metafizice legate de fenomenul analizat. în plus, el invită la cercetarea surselor pe care se bazează cunoştinţele noastre despre creştinism utilizînd o metodă strict ştiinţifică bazată pe: verificarea faptelor, cercetarea încrucişată a referinţelor istorice, verificarea autenticităţii bazei documentare etc.
în 1882 a iniţiat publicarea unei serii de texte: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* (Texte şi cercetări asupra literaturii creştine timpurii). Harnack a contribuit cu 49 monografii la aceste serii. în 1886 a devenit profesor la Marburg, iar în 1889 profesor la universitatea din Berlin. între 1886 şi 1889 îşi redactează monumentala sa operă, *Lehrbuch der Dogmen Geschichte* (Istoria dogmei), în şapte volume, în care îşi prezintă cuprinzătoarea teorie cu privire la dezvoltarea creştinismului şi a dogmelor sale.
214
În 1902 Harnack fondează şi devine primul preşedinte al Congresului Evanghelic-Social. între 1905-1921 a fost director al bibliotecii regale; în tot acest răstimp a continuat să scrie şi să predea. în 1914 primeşte un titlu nobiliar. Moare la 10 iunie 1930,1a Heidelberg.
Bibliografie selectivă:
- *Marcion. Der moderne Glăubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift* (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang. Hg. von Friedemann Steck. Berlin / New York 2003.
- *Das Wesen des Christentums.* Neuauflage zum funfzigsten Jahrestag des Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart, 1950.
- *Die Trennung von Kirche und Staat, die Ausbildung der zukunftigen Pfarrer und die Theologischen Fakultaten* (Gutachten von 1919) în: Delius (1965/66).
- *Kleine Schriften zur Alten Kirche, 2.* Bde., hg. von Jiirgen Dummer. Leipzig, 1980.
- *[Wahlvorschlăge filr Emil Schilrer, Albert Hauck, Julius Wellhausen, Karl Holl, Erich Klostermann und Hans Lietzmann]* în: Christa Kirsten (Hg.): *Die Altertumswissenschaften an der Berli-ner Akademie.* Wahlvorschläge zur Aufnahme von Mitgliedern von F. A. Wolf bis zu G. Rodenwaldt 1799-1932. Berlin 1985.
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott.* Neue Studien zu Marcion.Darmstadt 1996
- *Protokollbuch der Kirchenvăter-Kommission der Preuflischen Akademie der Wissenschaften* 1897-1928. Diplomatische Umschrift von St. Rebenich. Einleitung und kommenrierende Anm. von Chr. Markschies. Berlin/New York, 2000.
- „Auswählen, Verwalten, Dienen ...". *Dienstprotokolle aus der Amtszeit Adolf von Harnacks an der Kdniglichen Bibliothek / Preuflischen Staatsbibliothek 1905 bis 1921.* Bearbeitet und kommen-tiert von Friedhilde Krause. Wiesbaden, 2001.
- *Reden und Aufsătze nach der zweiten Auflage herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Ulrich Volp.* Mandelbachtal/ Cambridge 2001.
- *Wissenschaftspolitische Reden und Aufsătze* Hg. von Fabian Bernhard. Hildesheim/Zurich/New York, 2001.
215
- *Konzeptfur die Rede am Sarge Emst Troeltschsin:* Friedrich-Wilhelm Graf (Hg.): Ernst Troeltsch în Nachrufen. Giitersloh, 2002.
- *Spruche und Reden Jesu: die zweite Quelle des Matthăus und Lukas* (Beiträge zur Einleitung în das Neue Testament); Leipzig, Hinrichs, 1907.

Cuprins

în colecţia FIAT LUX au apărut:
WILHELM BOUSSET PAUL TILLICH PAUL TILLICH ADOLF VON HARNACK
Legenda Antihristului Cuteremurarea temeliilor Dinamica credinţei Originea Noului Testament
în curs de apariţie:
OSCAR CULLMANN
PAUL TILLICH ROBERT BULTMANN TEILHARD DE CHARDIN JEAN DANIELOU REINHOLD NIEBUHR
Nemurirea sufletului sau învierea trupurilor?
Curajul de a fi
Kerygma şi mit
Mediul divin
Biserica începuturilor
Dincolo de tragedie
EDITURA *î&** HERALD
O.P. 10 – CP. 33
Bucureşti – Sector II
Tel/637.30.30; 637.25.25; Fax 637.38.38
e-mail: office@edituraherald.ro
www.edituraherald.ro
Comanda 13/2007 Coli tipar: 14; Format 16/54 x 84
Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.1.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27 E-mail: **office@luminatipo.com**
www. luminatipo. corn
FIAT LUX
Pentru Harnack cercetarea originii Noului Testament se transformă într-o istorie a lucrurilor ce s-au întâmplat şi a celor ce nu au ajuns să se întâmple niciodată, în care, în mod paradoxal, rolul scenariilor eşuate este la fel de important pentru înţelegerea particularităţilor Noului

Testament ca şi faptele în sine.
Lucrarea este înţesată de întrebări: de ce sunt patru Evanghelii şi nu doar una; de ce s-a păstrat şi Vechiul Testament alături de cel Nou; de ce Noul Testament conţine, în afară de Evanghelii, şi scrieri apostolice etc. – iar întrebările sunt în sine un câştig la fel de mare ca şi răspunsurile pe care le oferă. Lectura cărţii rămâne rodnică chiar şi pentru un neiniţiat, deşi pe alocuri erudiţia autorului este copleşitoare.
Chiar dacă se vrea o geometrie a ideilor prin precizia ei, istoria lui Harnack rămâne totuşi un exerciţiu de gândire viu, care lucrează cu materiale vii. Astfel, ea devine utilă pentru apropierea de Noul Testament ca lucru viu.

Gabriela Badea

5”948417'200062
ISBN (13) 978-973-7970-95-0
EDITURA.